

STANISŁAW BRZOZOWSKI

IDEE


VELUT ARBOR ÆVO



IDEE

a ten, co od sumienia historyi się oderwał,
dziczeje na wyspie oddalonej —

CYPRYAN NORWID

Teach me to feel myself the tree,
And not the withered leaf.

GEORGE MEREDIT

TEGOŻ AUTORA

KULTURA I ŻYCIE

I. Zagadnienia sztuki i twórczości: Medyceusze. W odpowiedzi na protest. Miriam. Czechow. Staff. Norwid. Nad grobem Ibsena. Koniec legendy. II. W walce o światopogląd: Kataraktу. Kant. Etyka Spencera. Monistyczne pojmowanie dziejów. Zagadnienia i drogi nowoczesnej filozofii. Zagadnienie wartości i psychologia.

Cena koron 4·—.

PŁOMIENIE

Z papierów po Michale Kaniowskim. Powieść w dwóch tomach.
Cena kor. 7·50, w oprawie koron 9·50.

LEGENDA MŁODEJ POLSKI

Studya o strukturze duszy kulturalnej. Wydanie II. Z portretem autora. Zdobił Jan Bukowski.

Treść: I. Nasze „ja" i historya. II. Kryzys romantyzmu. III. Polska zdziecinniała. IV. Mity i legendy. V. Duszy nie potrzeba. VI. Wyprzedaż starych zabawek. VII. Polskie Oberamergau. VIII. Rozbrojenie duszy. IX. Nieboska dni naszych. X. Naturalizm, dekadentyzm, symbolizm. XI. Humor i prawo. XII. Dusza samotna. XIII. Czciciele tajemnic. XIV. Sam na sam z klęską. XV. Stanisław Wyspiański.

Cena kor. 7·—, w oprawie kor. 8·50.

KSIĄŻKA O STAREJ KOBIECIE

Powieść.

NAKŁADEM KSIĘGARNI POLSKIEJ BERNARDA POŁONIECKIEGO WE LWOWIE.

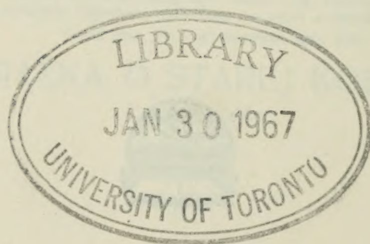
STANISŁAW BRZOZOWSKI

IDEE

WSTĘP DO FILOZOFII DOJRZAŁOŚCI DZIEJOWEJ



LWÓW 1910.
NAKŁADEM KSIĘGARNI POLSKIEJ B. POŁONIECKIEGO.



ODBITO W DRUKARNI „WIEKU NOWEGO“ WE LWOWIE

WALENTYNIE Z KOLBERGÓW I EDMUNDOWI SZALITOM

Każda idea wielka, która występuje w świecie jako ewangelja jest w oczach opornego, pedantycznego pospólstwa zgorszeniem, a w oczach wielu wykształconych, lecz powierzchownie wykształconych głupstwem.

#

Każda wielka idea gdy wchodzi w życie działa tyrańsko; dlatego też korzyści które ze sobą przynosi, zbyt rychło zamieniają się w niekorzyść. Każdej instytucji można przeto bronić i chwalić ją przypominając na pamięć jej początki i wykazując że wszystko co się mówiło o niej na początku jeszcze i teraz jest słuszne.

#

Każda Idea wchodzi w sferę zjawiska jako obcy gość, i skoro tylko zaczyna urzeczywistniać się, jej trudno odróżnić jej cel wymysłu i dziwactwa. To właśnie nazwano ideologją zarówno w dobrem jak i złem znaczeniu i dlatego ideolog zawsze budził wstręt w trzeźwym człowieku czynu, energicznie działającym.

r. 1910 [illegible]

Przed czytaniem sprostować następujące błędy drukarskie:

		zamiast:	powinno być:
Str. 21	w. 8 od dołu	co następuje: I)	co następuje: —
„ 88	„ 3 „ „	Protagarasowi i zasada	Protagorasowi zasada
„ 100	„ 5 „ „	faktem	paktem
„ 145	„ 4 „ „	rozpowszechnianie	rozpoznawanie
„ 169	„ 8 od góry	naszych —	nowych
„ 172	„ 1 od dołu	w nas —	u nas
„ 176	„ 4 „ „	kapłanów industryi	kapitanów industryi
„ 176	„ 17 „ „	by panować nad światem; proletaryat	by panować nad światem, — proletaryat
„ 186	„ 17 „ „	wywołaną	wywołany
„ 188	„ 12 „ „	najpierw	nasze
„ 195	„ 9 „ „	Grammar of Assens	Grammar of Assent
„ 201	„ 3 „ „	kurą	kusą,
„ 204	„ 8 „ „	*po:* może	*dodać:* tu
„ 206	„ 3 „ „	toń	ton
„ 207	„ 1 od góry	przemienionego	przeminionego
„ 208	„ 5 „ „	zużywamy. Gdy	zużywamy, gdy
„ 239	„ 16 „ „	zewnętrznem	wewnętrznem
„ 262	„ 3 od dołu	Felontier	Peloutier
„ 291	„ 9 od góry	prawej	pewnej
„ 302	„ 4 „ „	życiowej	pozażyciowej
„ 306	„ 1 od dołu	zajęta	ujęta
„ 311	„ 7 „ „	Pierc'ie	Peirc'ie
„ 314	„ 8 od góry	uchowała	cechowała
„ 318	„ 9 od dołu	nerwowo	nerwowe
„ 320	„ 7 od góry	wytrzymywało ono	wytrzymywało krytykę
„ 326	„ 9 od dołu	czynił ją	czynił to
„ 333	„ 2 od góry	nich	cech
„ 336	„ 13 „ „	im bardziej	tem bardziej
„ 336	„ 15 od dołu	życia i myśl	życia; myśl
„ 340	„ 14, 15 i 16	od dołu *pow. być:* rozwój istnienie, świat w pierwszem z rozpatrywanych tu przez nas znaczeń. Widzieliśmy	
„ 344	„ 14 od góry	niezmierzona	niezamierzona
„ 344	„ 6 od dołu	bezwiednie	bezwzględnie
„ 349	„ 4 od góry	jako rękojmia	jest to rękojmia
„ 361	„ 6 „ „	*po słowie:* społeczeństwa, *dodać:* nie zaś życie na tle już istniejącego społeczeństwa	
„ 372	„ 13 od dołu	rozwijany	nie rozwijany
„ 376	„ 4 od góry	opozycyjna niekompetencya	opozycyjną niekompetencyą
„ 433	„ 10 od dołu	wewnętrznie	wewnętrzne
„ 434	„ 13 od góry	im	mu
„ 436	„ 16 „ „	russo	rosso

TREŚĆ:

przez Durkheima. Filozofia i religia; filozofia i nauka. Filozofia powstaje właśnie tam, gdzie bezwzględna różność i niewspółwymierność jednostek ukazuje się jako współczesna postać życia wartościowego. Nauka nie operuje pojęciem bytu i nie ma nic wspólnego z zagadnieniami filozofii; królewskość filozofii; indywidualność niewspółwymierna, jako niezatracalna rzeczywistość: perspektywy pluralistyczne. Filozofia jest samowiedzą tworzenia bytu i rozwija się na całkiem innej jak nauka płaszczyźnie. Nietzsche i jego nowi filozofowie.

III. Filozofia czystego doświadczenia. (Ryszard Avenarius) — str. 70—98. Filozofia Ryszarda Avenariusa jest najkonsekwentniejszą próbą zbudowania światopoglądu na tem założeniu, że życie nasze jest w istocie swej przedmiotem przyrodniczego poznania: dzięki konsekwencyi tej ujawnia się, że stanowisko to trzyma się jedynie na pewnem rozpaczliwem *parti pris,* które samego siebie uzasadnić nie jest w stanie. Najdalej idące systematyczne zaprzeczenie dziejowości w myśleniu. Nihilizm zasadniczy, zamaskowany przez oportunistyczne stanowisko *au petit bonheur de la fatalité.* Czem był by ten stan myśli, gdyby był przeżyty świadomie: duchowy wizerunek Avenariusa (hypotetyczny). Avenarius i Nietzsche.

IV. Powstawanie prawa— str. 99—111. Nieobecność prawa, jako zasadniczy fakt kulturalnej naszej doby; prawo jest najgłębszym typem objektywnej rzeczywistości: z jego rozkładu tworzy się świat naturalizmu i pozytywizmu z jednej strony, a subjektywizm dekadencyi z drugiej. Prawo jest określeniem psychiki mogącej służyć za oparcie działania: jest z jednej strony wynikiem dodatniej samooceny wewnętrznej, z drugiej musi istnieć jako coś, co się ostaje wobec żywiołu. Przezwyciężenie stanowiska brutalnego faktu i bezsilnego uczucia. Socyalizm, jako tworzenie prawa pracy przez pracę: znaczenie Proudhona. Wielka rola dziejowa Jerzego Sorela.

V. Epigenetyczna teorya historyi — str. 112—139: Zagadnienia zawarte w pojęciu faktu historycznego, bezwzględnego, nierozpuszczalnego: „tak było“. Określa wydarzenia ten, — kto je przeżywa, ale historya wymaga ciągłej i mającej w samej sobie rękojmię własną tożsamości tego podmiotu przeżywania. Fakty historyka są określeniami tworzonemi przez świadomość: muszą więc one opierać się na pewnej tożsamości woli w tym, co je określa poznając i tych, którzy byli określani przez ich wy-

darzania się. Historyk musi odnaleźć w przeszłości ciągłość podmiotu ostającego się wobec żywiołu: idea pracy, nowe określenie materyalizmu dziejowego. Emancypacya dziejów: ruina wszelkiego konceptualizmu i ideologizmu. Krytyka socyologii i pojęcia praw historycznych: pojęcie to i zasadnicze stanowisko materyalizmu dziejowego wykluczają się wzajemnie. Materyalizm dziejowy jest zaprzeczeniem i uniemożliwieniem naturalizmu i pozytywizmu w wszystkich ich postaciach i konsekwencyach.

VI. Przyroda i poznanie — str. 140—165: Krytyka teoryi poznania: przyroda musi być stworzona, zanim jest zastana. Tworzenie jej na dwóch stopniach, jako techniki: świat jest określony przez jej działanie i istnienie; technika zasadniczo i celowo naukowa: metoda doświadczalna, jako tworzenie nowych postaci działania, zależnych od naszej psychiki a ostającej się w świecie. Przezwyciężenie wszelkiego stanowiska, uznającego poznanie za najgłębszy i zasadniczy nasz stosunek do świata: treścią świadomości staje się tylko to, co przez życie zbiorowe zostało stworzone, poznaniem przyrodniczem, przyrodą stają się treści, które umiemy świadomie i celowo wytwarzać. Przyroda oznacza zmechanizowaną i opanowaną dziedzinę naszego życia, dziedzinę, która tak dalece jest naszą konstrukcyą, że ją nieustannie rozszerzamy, zagłębiamy jakby rusztowanie w nieogarnioność, która jest naokoło nas i jest nami. Historya jest wcześniejsza od przyrody i przyroda (poznania) jest wytworem późnej i wysoce skomplikowanej historyi: historya tłómaczy przyrodę, lecz gdy jest przez nią tłómaczona, jest to zawsze pozorne i nieostateczne tłómaczenie. Jako konsekwencya niewypowiedziana: fałszywość bezwzględna ewolucyonizmu przyrodniczego pojętego jako światopogląd.

VII. Pragmatyzm i materyalizm dziejowy — str. 166—176: Znaczenie pragmatyzmu: przezwyciężenie bezwzględne wszystkich stanowisk, opierających się na poznaniu jako samoistnej i najgłębszej postawie ludzkiej: złudzenia empiryzmu. Kapitulacya empiryokrytycyzmu i Macha. Bergson. Pragmatyzm opiera się na nieokreśloności pojęcia działania i zapoznaje analizę środowisk dziejowych i społecznych: wnosi on jeszcze całą bezdziejowość naturalistycznych stanowisk. Antonio Labrola. G. B. Vica myśl monumentalna i górującą nad całą naszą epoką. Era Vica nie nastała jeszcze; jeśli kto chce określić stanowisko autora tej książki może je nazwać: neo-Vichianizmem.

VIII. Prolegomena filozofii „pracy" — str. 177—227: Analiza pojęcia pracy: praca jako jedyne wiązadło logiczne pomiędzy treścią a treścią. Cały spój tego świata, który ukazuje się nam jako jego ład, rozumna budowa, został wytworzony przez pracę. Gdy praca jest dokonana, można ją opisać i klasyfikować: w momencie powstania jest ona tworzeniem nieprzewidzianego. Tylko istnienie a raczej nieustanne tworzenie nieprzewidywanego utrzymuje świat przewidywany, określony i prawidłowy. Wszystkie nasze określenia trzymają się na wysiłku, który określa się przez swe dokonanie: czyn dźwiga całe istnienie i determinizm jest dziełem indeterminizmu twórczości. Żadne nasze określenia psychiczne nie mają bezpośredniego wpływu na świat pozaludzki, lecz trzymają się jedynie na naszym wysiłku. Prawidłowość świata jest odbiciem stałych i zabezpieczonych cech naszej woli. Metafizyczne znaczenie ciała. Rzeczywistość czasu, określenie pracy w najszerszem znaczeniu. Każdy intelektualizm musi być antropomorfizmem. Praca jako moment dziejowej woli, jako ta jej postać, która zwrócona jest ku temu, co jest poza nami. Tragiczny charakter pracy polega na szacowaniu tego, co w danym momencie użytem być nie może ponad wszelką postać możliwego użycia. Wykrystalizowanie się pracy z pośród innych postaci podobnego zachowania się jest najgłębszą prawdą religijną naszych czasów. Praca jest jedynem stanowiskiem, które dopuszcza bezinteresowne przyjęcie człowieka przez człowieka, jako bezwzględnej twórczości, niezależnej od jakiegokolwiek ideału posiadania i użycia. Klasowość ruchu robotniczego jest tem, co rozstrzyga o jego niezrównanej, niezastąpionej tragicznej doniosłości dla człowieka — jest to jedyny metafizyczny problemat naszej epoki: a sam czas przestaje tu być następczością, lecz staje się podźwigniętem dziełem, wyrazem najgłębszego obcowania w swobodzie. Trzeba odnowić historyę Polski: mit szlachecki, jako zło bezwzględne. Tragizm i swoboda naszego stanowiska.

IX. Bergson i Sorel — str. 228—272: Charakterystyka kultury współczesnej: „das geistige Tierreich". Jedność pozalogiczna. Irracyonalizm: kilka słów o kulturze myślowej Sorela; szkic ten ukazuje pewną tylko i to bardzo nieznaczną cząstkę jego myśli. Bergsonowska krytyka intelektualizmu: życie tworzy wszystkie określenia, nie może być przez nie określane. Życie nie może być pojmowane jako rzecz, ale proces, ewolucya to tylko rzecz

ciekła. Życie jest tworzeniem, ale tworzenie nie może być określane poznawczo, lecz tylko pochwycone w akcie: ale Bergson chce zobaczyć samego siebie jako akt, nie zaś schwycić się w samem rodzeniu go. Bezdziejowość Bergsona: wciąż jeszcze zrozpaczony intelektualista. Dla Sorela punkt wyjścia to czynny akt własny w tożsamości własnej ujęty: punktem wyjścia jest własna jego zdefiniowana twórczość życiowa, całkiem konkretna, rodzenie świadomości swobodnego robotnika francuskiego. Ten grunt stwarza podstawę dla jego intuicyi: podobnie miały się rzeczy u Mickiewicza, który tworzył wierzącą w siebie Polskę emigracyjną i dla tego wiedział, że twórczość jest najgłębszą i niezaprzeczalną. Ale kreacya Sorela ma w sobie utajoną konieczność opanowania i przetworzenia całego świata, dlatego też rozwija się jego stanowisko w ten sposób: jak można tworzyć kreacye zbiorowe zdolne istnieć; w jaki sposób należy posługiwać się w tym kierunku psychiką? Psychika ma znaczenie jedynie tworząc kreacye zdolne istnieć i odnawiać się jako formacye i fakty społeczne. Autor nie uwzględnił tu ściślej teoretycznych prac i zdobyczy Sorela: to wymaga całkiem innego traktowania i praca musiałaby rozsadzić cały tom niniejszy. Charakterystyka metody pisarskiej Sorela: powinowactwa jej z nowoczesnemi postaciami intenzywnego życia. Meredith. Czem może być poezya dla metafizyka?

X. Anti-Engels — str. 273—398: Fikcye i złudzenia polskiej świadomości postępowej: paradoksy jej budowy wewnętrznej. Złudzenia ideologiczne demokracyi: teologia socyal-demokratyczna. Kilka uwag o życiu myślowem Marksa. Marksizm jako konsekwentna metoda jałowości i izolacyi życiowej. I. Hegel, Marks i Engels str. 309: Znaczenie filozofii Hegla, psychologia heglizmu, heglizm jako próba reimpatracyi racyonalizmu, punkt zasadniczy przeciwstawienia: Marks—Hegel. Kryzys inteligencyi, proletaryat jako rozwiązanie tragizmów inteligenckich i proletaryat jako samoistna kreacya dziejowa. Granice stanowiska Marksa, procesy uwsteczniające w jego własnej myśli: Engels cofa się daleko wstecz poza Hegla. II. Krytyka Engelsizmu str. 349: Zagadnienia psychologii przekonań: nasze pojęcia jako nasza kreacya życiowa. Podstawy życiowe intelektualizmu, naturalizmu i ewolucyonizmu w szczególności. Pewne rysy materyalizmu dziejowego; są one bezwzględnem zaprzeczeniem tych postaw myślowych, na których materyalizm dziejowy jako doktryna się trzyma. Zabobony

PRZEDMOWA.

Nie wszystkie prace zamieszczone w książce niniejszej pisane były z myślą, że znaleźć się mają pod okładką wspólnego tomu; cała pierwsza część książki składa się z prac pisanych w różnym czasie i dla różnych czasopism. Rzecz o „materyaliźmie dziejowym“ drukowana była w *„Przeglądzie społecznym“*; w tem samem piśmie wydrukowana była rozprawa „Przyroda i poznanie“ i dla niego też przeznaczony był pierwotnie artykuł: „Materjalizm dziejowy i pragmatyzm“; „Powstawanie prawa“ drukowane było w kijowskim *„Świcie“*, a „Epigenetyczna teorya historyi“ w *„Przeglądzie filozoficznym“*. Szkic o Avenariusie drukowany w *„Głosie“* i „Filozofia czynu“, drukowana w *„Bibliotece samokształcenia“* należą do liczby pierwszych niemal samodzielnych moich pism filozoficznych. Z pozostałych prac wydrukowanych w tym tomie „Anti-Engels“ stanowić miał początkowo jeden z rodziałów „Legendy Młodej Polski“ a pozostałe były pisane już z myślą, że znajdą się one wraz z innemi w niniejszym zbiorze, który zawiera w sobie jakby postępujące po sobie i uzupełniające się wzajemnie etapy myśli mojej w jej pracy nad sobą, która doprowadziła ją do stanowiska uzasadnianego i rozwijanego z różnych stron w „Anti-En-

gelsie" i przeznaczonych umyślnie dla tego tomu szkicach. Nie chodzi mi bynajmniej o wyodrębnianie go z pośród innych zapomocą specyalnie dla oznaczania go stworzonej nazwy, nie chodzi mi wcale też, by zarysowało się ono w umyśle czytelnika jako wystarczająca sobie całość wykładowa, — pragnę ukazać przed zdolnymi jeszcze samoistnie myśleć a więc w zetknięciu się z nowemi myślami kształcić się czytelnikami polskimi cały szereg bardzo ogólnych i zasadniczych zagadnień i punktów filozoficznych, które pozostają w związku z bardzo palącemi sprawami naszej kultury i życia dziejowego. Jeżeli zachowałem w tomie tym tak wczesne prace jak „o Avenariusie" i „Filozofię czynu" to uczyniłem to dlatego, że reprezentują one coś innego jeszcze prócz chronologicznego następstwa mojej indywidualnej myśli.

Są to następujące po sobie pozycye jednej i tej samej walki zmierzającej konsekwentnie od krytyki pewnych sprzeczności utajonych w stanowiskach abstrakcyjnych, określających kształtowanie się życia umysłowego naszej postępowej młodzieży i wogóle inteligencyi, krytyki, która zrazu nie przekraczała jeszcze sama najogólniejszych podstaw tych stanowisk, nie kwestyonowała ich założeń ani metody, do całkowitego wyzwolenia się z pod władzy wszystkich tych założeń, metod, do całkowitego i świadomego przeciwstawienia się całemu temu stanowisku we wszystkich jego postaciach i rozgałęzieniach. Dochodzimy więc tu do przeciwstawienia się pewnej całej formacyi myślowej i to formacyi, która włada jeszcze u nas niemal wyłącznie umysłami, określa ich uczuciowość i reprezentuje w najliczniejszych oczach nie poszczególną postać myśli, lecz samą rzeczywistość i naturę ludzką. Od początku mojej działal-

ności pisarskiej, od pierwszych już książek popularnych pisanych dla księgarni A r c t a, zajmowałem stanowisko krytyczne wobec tych wszystkich stanowisk, które jako pozytywizm, naturalizm, socyalizm naukowy, dyletancki nihilizm, wytwarzany w nas przez rozkład jednego z wymienionych powyżej stanowisk i t. d. i t. d. wywierają wpływ przemożny na naszą myśl, — jeżeli nie najgłębiej, to przynajmniej najruchliwiej żywą. Zrazu jednak samo stanowisko nie wydawało mi się niepodobnem do przezwyciężenia.

Krytyka moja była buntem nie posiadającym lub szukającym dla siebie organów myśli, i w ich braku walczyła takiemi, na których ciążyła jeszcze przynależność do bezhistorycznego, abstrakcyjnego stanowiska myślowego tego właśnie stanowiska, z którem prowadziłem walkę. Żywe przejęcie się współczesną polską twórczością, I b s e n e m i N i e t z s c h e m nie pozwalało ani na chwilę ustalić się kompromisowemu załagodzeniu filozoficznych trudności, ale myśli zbywało wciąż na organie, zapomocą którego jedynie mogłaby określić w sposób dokładny własne swe zagadnienia i utrwalać dla samej siebie choćby zrazu rezultaty własnej swej pracy. Myśl moja pozostawała w tym czasie pod silnym wpływem A v e n a r i u s a; T a i n e i R e n a n wywarli bardzo duży wpływ na ukształtowanie się pewnego spektatorskiego stosunku względem własnych konfliktów duchowych: sam mój bunt przeciwko naturalistycznemu dogmatyzmowi był dla mnie jakby fenomenem tylko, czemś, co się odbywa tylko we mnie i co najwyżej może dostarczyć klucza do rozumienia e s s a y i s t y c z n e g o różnych form niezgodnego z naturalizmem i t. p. życia duchowego. S t a n i s ł a w P r z y b y s z e w s k i to oswo-

bodził mnie z tej najniebezpieczniejszej dla zmysłu prawdy i życia jednolitego niewoli: — dzięki niemu przekonałem się, że można żyć na stanowiskach duchowych nakazanych nam przez poczucie wewnętrzne prawdy nawet wtedy, gdy nie mamy w myśli naszej żadnych środków utrzymania się na nich. Z punktu widzenia naturalizmu, z punktu widzenia wszelkiego bezdziejowego intelektualizmu, człowiek jest tylko przejściowym momentem niezależnych od niego procesów; j a nasze daje pozory samoistności przekształceniom wytwarzanym w nas przez ślepe a w każdym razie obce nam siły; na chwilę naszego życia wynurzamy się ponad powierzchnie tworzących nas sił i przekształceń i jeżeli chcemy, możemy tak sobie wyobrażać naszą istotę, byśmy ani na chwilę nie zrozumieli rzetelnej i tragicznej prawdy narzucanego nam przez ten światopogląd położenia, byśmy nie zrozumieli, że w jego ramach jesteśmy tylko narzędziem sił nieznanych i tworzących rzeczy nieznane. Świadomość nasza stwarza nam w obrębie naszego indywidualnego istnienia świat tego rodzaju, że to, co w nas i przez nas te obce moce tworzą, wydaje się nam rozumnem, a dzięki tej harmonii, która w ten sposób powstaje pomiędzy naszą świadomością, w granicach naszego świadomego życia wszystko upływa w sposób pochlebiający naszej gatunkowej miłości własnej, naszej żądzy szczęścia a jeszcze bardziej spokoju: co zaś jest poza obrębem świadomości ludzkiego życia, czem jest człowiek jako współuczestnik bytu, o tem byłoby nawet rzeczą śmieszną wspominać w tym naszym trzeźwym i oświeconym wieku.

To nie było stanowisko Przybyszewskiego: w ręku sił, które mię wyłoniły, może być moje życie cielesne, jego szczęście lub nieszczęście, ale moje ja

należy tylko do mnie i nie da niczemu swego przyświadczenia, prócz temu tylko, co wypływać będzie ze źródeł jak samo ono duchowych. To przeświadczenie może być niczem jako siła, ale nie idzie nam o siłę, jeżeli człowiek jest tylko skazanym na zatracenie przypadkiem w dziejach niepojętych dlań potęg i ich obcego, nieznanego mu dzieła, jeżeli życie duchowe ludzkości jest tylko stwarzanym przez nas mirażem w ślepej, głuchoniemej pustce, jeżeli bezkształtny, bezpamiętny, bezimienny z naszego punktu widzenia kosmos czy chaos z jednakową obojętnością chłonie wszystko, co w naszym świecie ma tak różne imiona, to pomimo to dla nas nie jest rzeczą obojętną „que ce témoin a paru“ i w naszem wnętrzu dla naszej duszy istnieje tylko jedna powaga, ona sama: chociażby nic nie zależało od naszej świadomości, ona sama zależeć może tylko od siebie; i chociażby tego rodzaju stanowisko otwierało przed nią perspektywę trwającej życie całe beznadziejnej rozpaczy, nie wolno jej wybrać innego życia pod grozą wzgardy zdetronizowanego Boga bez piorunów: swobodnej samowiedzy własnej. Ta swoboda być może jest złudzeniem, naszym subjektywnym fenomenem, mówią uczeni panowie. Nie wiem, czem jest ona poza granicą mego ja, które być może samo zginie, ale w niem samem i dla siebie jest i istnieje ona. Nie włada ani okruchem rzeczywistości! Ja nie żądam od niej ani władzy ani szczęścia. Ale w granicach mego własnego przeświadczenia, mej własnej duszy ja zakładam własne prawodawstwo, które może nie mieć znaczenia, nie być nawet duchowo czytelne dla kogokolwiek prócz mnie; chociażbym był jedynym tylko i śmiertelnym duchem, chociażby tyran świata był bez serca, myśli, pamięci, chociażby nawet nie mógł on mnie dostrzedz w tym

moim świecie, który być może jest tylko bezsilnym majakiem w piersi ślepego i nieprzenikalnego przypadku — to nie zmienia istoty rzeczy „mam tylko siebie, lecz to wystarcza“. Przybyszewski dał mi tę rzecz najcenniejszą: bezwzględne rozumienie prawdy; dzięki niemu nie zastygłem na stanowisku asystującego przy życiu własnej duszy widza, rozszerzającego zakres swego wewnętrznego repertuaru dla celów duszoznawczych. Wątpię, czy jakikolwiek inny pisarz mógł był dokonać względem mnie tego dzieła: byłbym przy pomocy aparatu krytycznego wykrył każdą dowolność psychiczną, która występuje jako świat pozaludzki, objektywna prawda, sens rozwoju i dlatego właśnie obiecuje nam wyzwolenie. Przybyszewski nie obiecywał nic, ale ukazywał, że każda dusza ma w sobie granit całkowitego wyrzeczenia się szczęścia, dostępu do uciemiężającej rzeczywistości, i że na tym gruncie nie władając niczem, nawet treścią własnej duszy, możemy być wobec niej sobą. Nie każdemu danem było spotkać chociażby raz w życiu ducha nie żądającego niczego, ale też nie ustępującego niczego, wspartego tylko na sobie, nie każdemu danem było spotkać dziś człowieka, który był sam dla siebie bezwzględną metafizyczną, religijną istotą i nigdy nie przestanę uważać zetknięcia mego z Stanisławem Przybyszewskim za szczególne szczęście mego życia a jego samego za mistrza i nie zawdzięczam mu może ani jednej określonej myśli, ale coś więcej, gdyż samo życie duchowe.

Artykuł „o Avenariusie“ reprezentuje dość dokładnie mój stan umysłowy beznadziejnego spektatorstwa; „Filozofia czynu“ jest już próbą stworzenia punktu wyjścia z tej pozornie beznadziejnej sytuacyi. Zdawałem sobie sprawę, w jakim kierunku

jest ocalenie, wiedziałem że polega ono na zrozumieniu czynnego charakteru myśli, ale przeświadczenie o tym jej charakterze było dla mnie tylko wiedzą, i myśl moja nie stawała się przez to nawskróś konkretnym, z samego życia zrodzonym czynem; oczekiwałem wciąż od niej tego, co jest jej założeniem i co określa jej znaczenie t. j. żywego stosunku do życia, dlatego też artykuł ten jest zarazem tak rozległy w zamierzeniu i tak abstrakcyjny w wykonaniu. Jeżeli ma to jakieś znaczenie dla czytelnika, zwracam uwagę na fakt, że wypowiadam w tej pracy stanowiska formułowane dziś przez J a m e s a w jego *„Pluralistic universi“* i B e r g- s o n a w jego *„Evolution créatrice“* i mówię o tem dlatego, że dzisiaj podoba się pisarzom, którzy nigdy samoistnego zdania nie mieli, mówić o zmienności moich poglądów. Zmieniały się moje stosunki do różnych grup ludzi i kierunków, ale wewnętrznie moja działalność pisarska była nieustannym pamiętnikiem pracy filozoficznej, zmierzającej konsekwentnie do jednego i tego samego celu: nie jest zaś moją winą, że u nas ostatnią rzeczą na którą zwraca recenzent uwagę, jest treść pracy.

Dalsze moje pisma były uwarunkowane przez stosunek mój do jednej z postaci filozofii czynu w dzisiejszem środowisku społecznem t. j. marksizmu. Wszedłem w marksizm od razu ze strony jego krytycznych zwolenników i ortodoksalnym marksistą nie byłem nigdy; zajmował mię on zawsze w związku z najogólniejszemi zagadnieniami filozoficznemi. Jednocześnie jednak praca moja była określana przez dwa momenty: przez zagadnienia przebudowy filozoficznej marksizmu i jednocześnie przez przyswajanie sobie jego treści myślowej t. j. przez rozszerzanie i systematyzowanie

moich poglądów na całokształt współczesnego kulturalnego i społecznego życia. Innemi słowami: jednocześnie uzasadniałem taki sposób pojmowania marksizmu, według którego jest on metodą świadomego działania i przyswajałem sobie różne rozgałęzienia tej metody; stąd przeważało czasem poczucie mojej krytycznej odrębności, to znowu sama intelektualna wdzięczność dla metody, która odsłoniła mi ten lub inny szczegół swego potencyalnego bogactwa. Ale marksizm był dla mnie znowu tylko teoretyczną wiedzą, że świat może być myślany jako działanie, nie był mojem działaniem. Przeciwnie, wyposażała ta metoda w sprawdziany tak surowe, co do tego, co jest właściwem działaniem, tworzeniem rzeczywistości, że teoretyczna wiedza o możliwości czynu szła wraz z postulatami, które rozbijały w nicość wszelką próbę uznania za taki czyn mojej chociażby myślowej pracy. Przybyszewski wyposażył mnie na całe życie w głód żywej, powstającej we własnej duszy prawdy; marksizm nauczył mnie, że czyn nasz, aby być czynem musi być celowem przetworzeniem zbiorowej rzeczywistości. Ale te dwa prądy nie zlewały się i poniżej czy powyżej mojego marksizmu, w każdym razie poza jego obrębem pozostawało moje ja, które może czuło się wytwórcą teoretycznej myśli, ale nie własnej swej rzeczywistości, a więc było mniej lub więcej niezaspokojone i beznadziejne. To ja przedsiębrało różne próby pogłębienia marksizmu, wciąż bezwiednie pracując nad fałszywie postawionem zadaniem wytworzenia w drodze intelektualnej, logicznej, zmiany we własnem swem życiowem poczuciu.

Tu dołączyły się nowe czynniki. Polska poezya, wielka nasza romantyczna tradycya była mi znana właściwie ze wspomnień dzieciństwa: czytałem główne dzieła tego

okresu przed 14-tym rokiem życia i naturalnie zostało w mej myśli wspomnienie takiego rozumienia ich, na jakie w tym wieku byłem w stanie się zdobyć. Potem szły lata, w których myśl moja żyła całkiem w innych kręgach: literatura rosyjska, Bouckle, darwinizm, biologiczne uogólnienia podarwinowskiej epoki, studya „socyologiczne", zajęcie się teoryą poznania pod wpływem F. A. Langego, utylitaryzm i etyka ewolucyonistyczna, Avenarius, literatura powieściowa i krytyczna Francyi drugiego cesarstwa, Renan i Taine w szczególności, Maeterlinck i symbolizm, Przybyszewski i Nietzsche, wreszcie twórczość „Młodej Polski" i marksizm, Kant i spekulacya pokantowska — takie fazy przeżywane gorączkowo z okresami fanatyzmu i wyprowadzania najbardziej krańcowych konsekwencyi przedzielały mnie od tych wspomnień młodości. Zetknięcie nastąpiło w 1905 roku; a więc, w czasie, kiedy na myśl moją działał inny, potężniejszy czynnik — rewolucya. Stwarzała ona warunki niezwykłe dla pracującej myśli: wielką obfitość faktów wstrząsających i tego rodzaju, że mogły one być uznawane za sprawdzian każdego kierunku, każdej najśmielszej syntezy, zawsze można było przeistoczyć je, przedłużając w przyszłość w ten sposób, że zdawały się one konkretnym kształtem gorączki. W samej jednak rzeczy, w myśli mojej zmieniło się to jedno, że przedewszystkiem moje ponadmarksowskie ja przyswoiło sobie kulturę romantyki polskiej, i że nie reprezentowało już własnej beznadziejności indywidualnej, lecz pewien układ postulatów i uczuć narodowych.

Marksizm musiał teraz czynić zadość tym wymaganiom; ale znów problemat był postawiony tak, że pewna teoretyczna wiedza miała tu być pojednana z pewnymi uczuciowymi postulatami, posiadanymi biernie, jako ton

czucia. A więc problemat był pomiędzy pewnym sentymentalizmem i pewnym intelektualizmem: dwoma postaciami świadomości biernej; czynna była tylko moja wola znalezienia pojednania. Jednocześnie przecież było coś innego. Doświadczenie rewolucyjne pouczyło, że każda myśl tworzy istotnie coś w życiu, i że my wszyscy świadomi polscy ludzie stworzyliśmy rewolucyę i jej następstwa w złem i dobrem. Stąd wytwarzać się zaczął sprawdzian bardziej konkretny życia duchowego jako tworzenia społecznych następstw w pewnem konkretnem środowisku. Jednocześnie przyszła na mnie ciężka próba osobista: wszystko, co było łudzącym mnie jako moja własna rzeczywistość duchowa sądem innych o moich pismach, zostało mi odjęte. Pozostałem sam z sobą i musiałem znaleźć coś własnego, na czem możnaby było stać chociażby wbrew światu. Wtedy pozostał mi tylko mój własny rozwój myślowy, moja praca nad sobą i przekonałem się, że jest ona czemś, dla czego mógłbym istotnie żyć chociażby bez niczego poza nią. Wtedy nabrała ona dla mnie nowego znaczenia: przestała być poszukiwaniem kamienia filozoficznego, lecz sama stała się samoistną rzeczywistością. Zrozumiałem, że zadanie myśliciela polega nie na poszukiwaniu, w jaki sposób świat go zbawi, lecz na tworzeniu myśli zdolnych żyć według jego poczucia, zrozumiałem, że myśl moja to jest także narodowa rzeczywistość, i że nie o to idzie, czy z punktu widzenia marksizmu dadzą się myśleć jako ziszczalne postulaty romantyków, ale o to, aby tę drobniutką cząsteczkę życia narodowego, która przez moją myśl przepływa, przekształcać tak, by sama w sobie zdolna była ona do życia. Kto chce innych reprezentować, musi zależeć od tego, co o nim myślą, ale ja nie reprezentuję niczego: — moja

rzeczywistość jest tu we mnie i żaden sąd o mnie nie odbierze zdolności do życia mojej myśli i woli, jeżeli ja je im nadać zdołam. Zrozumiałem, że nie to, do jakich przekonań się przyznajemy, lecz to, co czynimy z wolą naszem i życiem, ma znaczenie; że każdy z nas może dziś już zostać członkiem niezniszczalnej pracującej Polski.

To przetworzenie wewnętrzne jak gdyby naraz odsłoniło mi oczy: z całego mojego życia spływać zaczęły strumyki tego wszystkiego, co było w mojem życiu duchowem nie sentymentem, nie zapalczywością chwili, lecz rzetelną pracą. Jednocześnie przestałem być czuły na różnice intelektualne, znikome i złudne wobec rzeczywistości, jaką zdołał przy tych lub innych przekonaniach ten lub inny żywy, czy umarły wypracować. Stanowisko to najpierw istnieć zaczęło we mnie jako pewien ton, potem stopniowo tworzyć zaczęło dla siebie organy samoistności myślowej. Tom niniejszy daje dzieje filozoficzne tego dojrzewania i jest uzupełnieniem, oraz pogłębieniem L e g e n d y; sądziłem, że dając przed mojemi ostatniemi pracami w kilku szkicach różne fazy mojej myśli poprzedniej, ułatwię tym z czytelników, którzy mają przed sobą analogiczną drogę, wżycie się w jej zadania i konieczności; dla osób nie potrzebujących tego, będzie to może przyczynek do zrozumienia warunków i czynników życia umysłowego ostatnich naszych pokoleń.

Florencya, 5. czerwca 1910.

MATERYALIZM DZIEJOWY JAKO FILOZOFIA KULTURY.

PROGRAM FILOZOFICZNY.

W naukowej literaturze socyalistycznej panuje niemiły i zgoła niefilozoficzny zwyczaj przyczepiania marksizmu z zewnątrz do różnych przedmiotów — niby etykietki, dającej się odklejać i przyklejać: „sztuka z marksistycznego punktu widzenia“, „etyka z punktu widzenia materyalizmu dziejowego“ i t. d. Gdyby taki sposób stawiania kwestyi był istotnie przedmiotowo uzasadnionym, gdyby materyalizm dziejowy był tylko jednym z licznych punktów widzenia, jakie wobec sztuki i etyki zajmowane być mogą, a nie zaś metodą rozwiązywania zagadnień estetycznych i etycznych i przytem jedyną konsekwentną, jedyną krytyczną metodą, sprawa materyalizmu dziejowego byłaby przesądzoną; byłby on istotnie tem suchem i śmiesznem, w swej jałowości pretensyonalnem doktrynerstwem, za jakie jest on uważany przez różnych „rozczarowanych“ socyalistów, feljetonistów, dumających nad „odwiecznymi problematami“ i całą tę gadatliwą rasę, która oddawna już zapomniała, lub też nie wiedziała nigdy, co znaczą myślenie i badanie, lecz za to tem zuchwalsza jest w wygłaszaniu „syntetycznych“ sądów i czynieniu odkryć, demaskujących z rozpaczliwą dobitnością nie-

uctwo przeciętnej polskiej czytającej inteligencyi i reprezentujących ją, oraz demoralizujących pisarzy.

A więc nie „sztuka“ lub „etyka“ z punktu widzenia „materyalistycznego pojmowania dziejów“, lecz poprostu naukowe i krytyczne rozważanie zagadnień estetycznych i etycznych — uzasadnienie wszelkiej krytyki i estetyki, etyki i pedagogii. Jeżeli się w tej drodze nie dochodzi do materyalizmu historycznego, nie dochodzi się do niego wcale. Trzeba raz na zawsze rozstrzygnąć, czy idzie o „marksistyczne przyprawianie“ różnych zagadnień kulturalnych w celach propagandy publicystycznej, czy też o bezinteresowne badanie filozoficzne. W większości prac marksistycznych, zajmujących się sztuką i literaturą, — czynnikiem odstręczającym i wyjaławiającym jest właśnie całkowita zewnętrzność stosunku do zagadnień sztuki i literatury, obojętność względem nich. Nie nad rozwiązywaniem zagadnień twórczości i estetyki pracuje się tu, lecz nad wcieleniem do systematu marksowskiego światopoglądu świata twórczości artystycznej. Zagadnienie zostaje postawione tak: materyalizm dziejowy ma też coś do powiedzenia à propos sztuki. Jest to całkowicie demoralizujący punkt widzenia. Nie zagadnienia estetyki mają tu być rozwiązane, lecz sfera dogmatycznego marksizmu rozszerzona zostaje aż do zewnętrznego objęcia zjawisk literatury i sztuki. Właściwie zaś sprawa przedstawia się zgoła inaczej: zagadnienia stawiane przez sztukę, gdy się je rozważa konsekwentnie i nie zatrzymuje się w połowie drogi, — doprowadzają nas do metody rozpatrywania i rozwiązywania ich, — stanowiącej istotę materyalizmu dziejowego. Niczem innem bowiem materyalizm dziejowy nie jest, jak metodą badania wszystkiego, co jest dziełem ludzkości, a więc moralności

i prawa, nauki i sztuki — metodą, nie z zewnątrz przystępującą do zagadnień, lecz obnażającą ich wewnętrzną istotę, ujmującą je w samem ich powstawaniu. Cały świat kultury jest przecież dziełem ludzkości: materyalizm dziejowy ukazuje nam jego rodzenie się, jego powstawanie z jej życia i pracy. Materyalizm dziejowy jest samowiedzą twórczości dziejowej, rodzącej z siebie sztukę i literaturę, naukę, prawo, moralność, religię, gospodarkę społeczną, — ukazuje nam to wszystko jako dzieło ludzkości, i ją samą poza tem dziełem, ukazuje nam więc siłę, która świat kultury rodzi z siebie i wytwarza jego formy i — później znowu poza nie, ponad nie wyrasta. Nie z zewnątrz więc opisuje zjawiska kultury, lecz wnika w ich istotę, czyni świadomemi te zagadnienia, jakie w nich tkwiły bezwiednie, rozpatruje sztukę, jako zagadnienie ludzkości, ale przez to samo też rozpatruje i rozwiązuje zagadnienia samej sztuki. To też nie z zewnątrz, od gotowych marksowskich dogmatów (stanowiących wogóle tylko dowód ograniczoności filozoficznej t. zw. marksistów, którzy o prawdziwem znaczeniu tej tak płodnej i złożonej metody filozoficznej, której imienia nadużywają, nie mieli nigdy pojęcia) — do sztuki, religii, prawa — lecz poprostu przez zagłębienie się w same problematy każdej dziedziny kulturalnej prowadzi droga materyalizmu dziejowego. Powiedziałbym, że wystarcza tu odwaga prowadzenia badania tak długo, póki nie zrozumiemy właściwej natury problematu, t. j. nie zrozumiemy, *jakiego* rodzaju przeszkodę dla ludzkiej działalności on stanowi. Materyalizm dziejowy ukazuje nam problematy w ich prawdziwem znaczeniu, t. j. jako zadania do rozwiązania przez działalność. Jest to świadome przeżywanie i wytwarzanie dziejów

i kultury. Materyalizm dziejowy ukazuje nam dzieje ludzkości i jej kulturę, jako jej własne przez nią stwarzane dzieło i odpowiedzialność. Teorye metafizyczne, ukazywały nam, jak wytwarza się w ludzkości sztuka, religia, prawo i t. d. Były te dziedziny kultury wyrazem jakichś pozaludzkich potęg, posługujących się ludzkością, jak organem; materyalizm dziejowy ukazuje, jak ludzkość sama stwarza swoje dzieje i kulturę. Czyni on świadomem dziełem to, co było bezwiednym procesem. Rozwój też tej metody mierzy się całkowicie osiągniętymi w tym zakresie postępami. To też wszystkie zagadnienia kultury domagają się od materyalizmu dziejowego sformułowania.

Nie czyni on cudów i nie jest w stanie zastąpić twórczości, ale ukazuje dokładnie miejsce i warunki twórczości tej: przedewszystkiem zaś rozprasza złudzenie, że rozwiązanie zagadnień swych człowiek znaleźć może poza sobą. Sprawność swoją okazuje materyalizm dziejowy, rozwiązując świadomie zagadnienia, które ludzkość w rozwoju swym rozwiązywała i rozwiązuje bezwiednie. Materyalizm dziejowy, powtarzam raz jeszcze, nie jest kamieniem filozoficznym alchemików; nie uwalnia od pracy. Nie zastępuje życia. Przeciwnie, raz na zawsze zabija złudzenie, że m y ś l może zastąpić życie, twórczość. Najdokładniejsza znajomość mechaniki nie czyni zbyteczną sprawności technicznej, ani też twórczości wynalazczej. Materyalizm dziejowy jest tem względem twórczości kulturalnej i dziejowej, czem jest wiedza teoretyczna względem praktyki technicznej i wynalazczości. Od teoretyka nie mamy prawa wymagać, aby umiał przez nowy wynalazek daną trudność pokonać, ale mamy prawo żądać dokładnej analizy wynalazków dokonanych, oraz jasnego sformułowania trud-

ności, jaka teraz ma być pokonana, — zagadnienia, jakie ma być rozwiązane. Materyalista dziejowy powinien czuć się w świecie kultury, jak technik, zwiedzający retrospektywną wystawę maszyn; dopóki to jest postulatem tylko, postulatem pozostaje sam materyalizm dziejowy; przypuszczać, że jest inaczej, że bez pracy staje się łatwem dla nas to, co dla innych jest trudnem, dlatego tylko, że jesteśmy marksistami, — jest jedną z największych śmieszności, jakie sobie wyobrazić można.

Materyalizm dziejowy jest metodą pracy i niczem więcej. Metodą tylko, z którą porównania żadna inna nie wytrzymuje. Gdy więc mówimy o sztuce np., powinniśmy wiedzieć, że pracę materyalizmu dziejowego wykonywa się, rozpatrując i badając najwewnętrzniejsze zagadnienia sztuki, wnikając w nie całą wrażliwością świadomego, choć nie twórczego artysty, obnażając, słowem, sam życiowy proces, istotę twórczości stanowiący i czyniąc go świadomym. Dzieło materyalizmu dziejowego jest dokonane, gdy poza każdym elementem dzieła sztuki, ukazany nam zostanie żywy człowiek, stwarzający go, gdy dokonanem zostanie przetłumaczenie niejako walorów artystycznych na życiowe, i wyjaśnione zostanie znaczenie tych ostatnich. Wielka część lepszych nawet prac marksistycznych poświęconych sztuce, cierpi na sumaryczność, powierzchowność analizy artystycznej. To samo powiedzieć musimy o moralności, religii, prawie.

Antoni Labriola w swym pięknym i głębokim szkicu *„Materialismo storico. Dilucidazione preliminaria"* wykazał, że znaczenie materyalizmu dziejowego polega na obnażaniu życia, polega na emancypacyi życia z pod władzy form pojęciowych, za pomocą których je ujmu-

jemy. Wypowiedział on tę myśl w formie, która i abstrakcyjnym marksistom może wydać się paradoksalną: mianowicie, że ideał materyalizmu dziejowego polega na takiem stopieniu pojęć z treścią, aby niepodobna było metody oddzielić od opracowywanego przedmiotu w danym obrazie dziejowym. Słowem materyalizm dziejowy jest logiczną formą tego absolutnego zindywidualizowania zdarzeń, które stanowi istotę historyi. Ludzkość niema żadnego „głębszego" znaczenia, życie jej nie może być zredukowane do żadnej formuły. Historya nie jest żadnym procesem magicznym, obrzędowo-symbolicznym. „Głębsze znaczenie", idea i t. d. jest to przeżytek magii, obrzędowości w myśleniu. Materyalizm historyczny jest ostatecznem przezwyciężeniem magii w pojmowaniu życia i dziejów. Magia polega na przekonaniu, że człowiek działaniem swem porusza jakieś pozaludzkie siły, które raz poruszone działają. Znaczenie więc jego czynów, jest nie w tem, czem one są i co wykonują, lecz w tem, co one znaczą dla tych pozaludzkich potęg, czy nazwiemy je duchem świata, bóstwem — wszystko jedno. Materyalizm dziejowy zabija raz na zawsze to inne, którego maską tylko jest ludzkość. Hegel przedsięwziął dzieło utożsamienia: człowiek jest też cząstką tego innego, potrzebuje go ono dla swego ujawnienia. Pomimo to udzielał każdemu aktowi ludzkiemu aprobaty w imieniu innego, nie człowieczego jądra życia. Marks, zagadnienia Hegla sformułował dokładniej: nauczył nas myśleć i o życiu w kategoryach życia. Marks, nie Stirner zabił upiora (Spuck). Kto nie pojmuje, że materyalizm dziejowy opiera się na własnych logicznych podstawach, że jest właściwie logiką myślenia życia w jego indywidualnej,

absolutnej jedyności, nie rozumie ani materyalizmu dziejowego, ani całego biegu niemieckiej klasycznej filozofii, która polegała na rozwiązywaniu zagadnienia: jak ma myśleć człowiek swoją działalność i samego siebie. I zaiste Marks, ale nie Engels — jest szczytowym punktem tej pracy myślowej. U Engelsa inne powraca. Dyalektyka historyi roztapia się dla niego w dyalektyce przyrodniczego stawania się. Marks wyszedł poza Hegla, rozwiązując problemat Heglowski Sein-Denken, Engels, nie dostrzegając tego, cofnął się poza Kanta. Labriola zarzuca Spencerowi fetyszyzm w naiwności, jakim operuje on pojęciem ewolucyi. Niestety i stary Engels nie był tu bez winy, i on też składał ofiary na ołtarzu *Madonna Evoluzione*. Zrozumiejmy tu, o co chodzi. Marks mówił: człowiek sam stwarza swoją historyę, każdy czyn znaczy tyle, ile stwarza. A Engels mówił: „znaczenie czynów określone zostaje przez to, czem one są dla rozwoju". Innemi słowami, „rozwój dopiero ukazuje nam, czem były nasze czyny". Co to znaczy? Tyle tylko: dopóki nie panujemy nad siłami wytwórczemi, skutki naszych czynów pozostają nam nieznanymi. Pięknie. Ale poco to nieznane substancyalizować, a zwłaszcza poco popełniać błąd, który powinien by być raz na zawsze wykorzeniony z filozofii od czasów Kanta i roztapiać rozwój ludzkości w rozwoju przyrody, skoro z punktu widzenia krytyki poznania, przyroda w naukowem znaczeniu tego słowa — jest to władza, osiągnięta przez technikę ludzkości nad światem pozaludzkim? W tym sensie niewątpliwie znaczenie objektywne naszych czynów określane zostaje do pewnego stopnia, ale nie wyłącznie przez wpływ na ten zakres naszej władzy, ale przecież Engels nie w tem znaczeniu czynił z dya-

lektyki dziejowej część dyalektyki kosmicznej. Określając konflikt ten zapomocą pojęć, mających kurs w biologii, rzec moglibyśmy, że Marks był epigenetykiem, Engels ewolucyonistą.

Powracamy do wątku. Nigdzie w żadnej dziedzinie człowiek nie ma do czynienia z zagadnieniami innemi, jak tylko temi, jakie sam dla siebie działalnością swą stwarza i rozwiązuje. Materyalizm dziejowy czyni tę bezwiedną pracę — świadomą, ukazuje nam, że wszędzie i zawsze w całem naszem życiu mamy do czynienia z ludzkimi problemami, z wynikami naszej całej działalności, tem samem: — z zagadnieniami, które sam człowiek rozwiązać musi, których nic, prócz niego samego nie rozstrzyga. Materyalizm dziejowy wyklucza raz na zawsze wszelkie ideologiczne, fetyszystyczne substancyalizacye naszej bierności: czy nazywają się one bóstwem, czy ideą, czy bardziej skromnie, dążeniem systemu C do stałych form działalności. W Rosyi uprawia się teraz próba stopienia empiryokrytycyzmu z marksizmem; może ona wydać rezultaty bardzo pomyślne, ale jedynie przez wyjaśnienie różnic teoryopoznawczych i logicznych pomiędzy obydwoma kierunkami. To, co występuje u empiryokrytyków w formie biologicznej, musi być przetłumaczone na język czynny, pracy, biologia może występować jako krystalizacya, ustalenie form czynności, nie odwrotnie, z temi zastrzeżeniami empiryokrytycyzm mógłby stać się bardzo cennym elementem materyalizmu historycznego. Empiryokrytycyzm centr stawania się ludzkości przenosi poza sferę czynną ludzkości, materyalizm historyczny wie, że wszystko, co wiemy o świecie pozaludzkim, jest skrystalizowaniem naszej dotychczasowej działalności. Pozornie podporządkowujemy człowieka światu, poza

człowiekiem istotnie zamykamy raz na zawsze wszystkie możliwe formy działalności w granicach działalności nam znanej.

Materyalizm historyczny musi pozostać tem, czem jest, filozofią czynu, *filosofia della praxis*, jak pisał Labriola. Tu zarysowuje się najdumniejsza myśl, jaka kiedykolwiek bądź istniała: — ludzkość jako własne swe świadome dzieło. Materyalizm dziejowy przepaja świadomością całą przeszłość historyczną i jej wynik: — gniotący nas świat. Poprzez najbardziej granitowe przeznaczenie dostrzegać zaczynamy działalność ludzką, która je stworzyła. Co zaś przez człowieka jest stworzonem, — nie jest wyższem, niż człowiek, przez człowieka też opanowanem być może. Materyalizm dziejowy wykazuje, że ludzkość pozawiązywała sama te węzły, nad rozwiązaniem których się trudzi. I dzisiaj już jest ona własnem swem dziełem; ale dziełem nieświadomości swej i niewoli. Dziełem zaś swobody swej i samowiedzy ma się uczynić. Nie używam tu żadnych przenośni: — słowa te należy pojmować najzupełniej literalnie. Harmonia pomiędzy myślą a bytem stanowiła zawsze zadanie ogniskowe lub założenie, milcząco przyjmowane — całej filozofii. Warto myśleć i doprowadzać swoje myśli do jedności, jeżeli wyrażają one coś rzeczywistego, jeżeli nad czemś realnem mają władzę, jeżeli wywierają wpływ na położenie człowieka w bycie. Czem jednak jest ta realność, odpowiadająca myśli? Można powiedzieć, że wszystkie filozofie i wszystkie religie miały za zadanie rozwiązać ten problemat, dążyły do ustalenia pewnego ścisłego i koniecznego stosunku pomiędzy tem, co dzieje się w ludzkiem wnętrzu, a bytowem stanowiskiem, położeniem człowieka. Formy, w jakich przedstawiała się

ta zależność i współodpowiedniość, były niezmiernie różne: magia szła tu obok dyalektyki i ją wspierała, splatała się z nią. Sama jednak współodpowiedniość i współzależność stanowiły podstawę. Filozofia i cała myślowa działalność miały znaczenie o tyle tylko, o ile opierały się na przekonaniu, że myśl: — świadomość, wewnętrzne życie człowieka — odzwierciadlają bytowe jego położenie i wywierają na nie, lub przynajmniej są w stanie wywierać wpływ. Materyalizm dziejowy rozprasza i tu mitologiczną mgłę i obnaża granitowy, twardy grunt stwarzanej przez wysiłek własny swobody. Praca jest tem bytowem podłożem, które określa całe stanowisko ludzkości, a jednocześnie pozostaje w stosunku zależności do wszystkich zmian, jakim podlega człowiek i sama na nie wpływa. Prawo, moralność, religia, sztuka wpływały i wpływają na pracę.

Człowiek zdawał sobie zawsze mętnie sprawę, że jego wewnętrzne życie zahacza gdzieś o jakąś bytową sprężynę, która następnie raz poruszona na losy jego wpływa. Czuł się zawisłym od bytu, a jednocześnie czuł, że na byt ten wpływ wywiera, czuł, że działanie jego na niego samego wpływa poprzez jakieś medium, ale z natury tego medium nie zdawał sobie sprawy. Pomiędzy człowiekiem myślącym, poznającym, ustanawiającym prawa, tworzącym religie, wartości i nakazy moralne, a pracą — rozpościerał się cały skomplikowany mechanizm społeczeństwa. Wpływy działalności moralnej, prawodawczej, naukowej i t. d. dosięgały świat pracy w drodze bardzo pośredniej, prowadzącej poprzez wiele ogniw. Z kolei zaś uwarunkowane w ten sposób zmiany w życiu pracy, w jej sprawności i wydajności — wpływały na atmosferę społeczną, w jakiej

żyła i rozwijała się myśl. Jeżeli dalej uwzględnimy, że wojna i zorganizowane łupiestwo przez wiele wieków tworzyły podstawę życia całych społeczeństw i grup społecznych, zrozumiemy, jak trudno było myśli przeniknąć istotny związek, zachodzący w rzeczywistem życiu ludzkości, podstawowy przyczynowy nervus jej historyi. W samej rzeczy: — myśl o tyle tylko rozszerzała i rozszerza, utrwalała i utrwala bytowe podstawy ludzkości, o ile wpływa na wydajność pracy. Praca jest tym elementem jednocześnie bytowym i podległym myśli zarazem, tym uczłowieczonym światem, o jaki chodziło filozofom. Jest ona tym aktem absolutnego ustanowienia nie-ja przez ja, o jakiem mówi Fichte. Jest nie-ja, istnieje jako cząstka objektywnego świata, jako siła przyrody, a jednocześnie jest dziełem ducha, woli. Tu jest moment stania się podmiotu przedmiotem, tu rodzi się idea Hegla — byt i myśl, poznanie i istnienie jednocześnie, w jednej twórczej żywej jedności. Praca jest ideą Hegla, przetłumaczoną na język realny. Jest duchowa, podmiotowa — to jasne. Jest zarazem absolutnie pozaczłowiecza. Praca jest tem, co człowiek może utrwalić z siebie poza sobą, w bycie. Jest jedyną mową ludzką, na którą byt odpowiada. Byt, jego natura, istota — zlewają się z istotą człowieczą. To tylko bowiem istnieje jedynie, jako praca, co o tyle jest zgodne z bytem, że przeciwstawia się jego siłom, jako samoistna moc. Jest to najgłębszy punkt filozofii. Od niego właściwie zaczyna się, na nim gruntuje się cała filozofia naszych czasów. Kto nie rozumie tego filozoficznego znaczenia pojęcia pracy, kto nie przeniknie się niem nawskróś, ten prędzej czy później padnie ofiarą dogmatycznej metafizyki, teologii, marzycielstwa, za-

maskowanej magii. Im dalszą była droga, przedzielająca myśl od tego, co jest bytową podstawą człowieka — pracy, tem trudniejszem było uświadomienie, wyzwolenie, rozproszenie mgły zabobonu. Oparcie bytu całych grup społecznych na wojnie i łupiestwie, jako materyalnych podstawach, zrywało zupełnie ten związek; odgrywało zaś ono poważną bardzo rolę w dziejach ludzkości, i cała kultura duchowa ludzkości nosi na sobie wyraźne tego ślady. Kapłan, mag — jest zawsze współodpowiednikiem społecznym i kulturalnym rycerza. Idą oni z sobą w parze tak, jak badacz z robotnikiem. Moralność, estetyka, sztuka, filozofia, pojmowanie historji i kultury pozostaje jeszcze pod przeważnym wpływem autorytetów i ideałów, wypracowanych przez rycersko-kapłański typ życia i myśli. Typ ten miał swoje przeciwieństwa i rozdarcia wewnętrzne: kapłan walczył w nim z rycerzem. I dziś jeszcze po głowach naszych toczą pomiędzy sobą boje te upiory, zastępując miejsce bardziej nowoczesnych walk. Problematy długi czas występują w historycznych, anachronicznych maskach, zanim ukażą się we własnej swej nagiej prawdzie. I nasz nowoczesny typ życia ma swoje bieguny: czystą myśl i pracę. Tu jednak są one zawsze rozwiązalne i łatwe do skontrolowania. Czysta myśl w tej lub innej formie musi zawsze apelować do pracy, jako ostatecznego sprawdzianu: musi apelować nawet wtedy, gdy stwarza warunki dla nowych jej form. Gdy pragnie się pracy przeciwstawić pozostaje jej czysta przemoc, albo czysty fałsz. Przemoc albo magia. Klesze kropidło albo bagnet. Sama przez się czysta myśl rzadko ulega tego rodzaju uwsteczniającym zachciankom. Gdy dzieje się to, jest ona od początku już maską gwałtu. Nie o to jednak idzie. Idzie o podkre-

ślenie, że tylko samopoznanie pracy, jako czynnika od człowieka zawisłego, a jednocześnie mającego bytowe znaczenie, jedynie świadomość, że człowiek sam byt swój stwarza, pozwala patrzeć człowiekowi na życie swoje, jako na własne zadanie, jako na dzieło, którego ma dokonać. Stwarza tę podstawę, na której opierając się, ludzkość samą siebie poznaje, sądzi, — aby samą sobą owładnąć. I tu widzimy, jak łączy się i kojarzy wszystko w tym światopoglądzie, czy też raczej w tej metodzie. Jest ona metodą w prawdziwem Heglowskiem znaczeniu: uczy bowiem nie tylko przedmiot z zewnątrz poznawać, ale go z wewnątrz stwarza. Mając pod nogami swemi grunt przez samego siebie stworzony: człowiek czuje się tem samem i gospodarzem własnych losów. Teraz dopiero ukazują się przed nim zagadnienia we właściwem znaczeniu tego słowa: coś, co może on kształtować. Roztwiera się przed nim prawdziwe znaczenie podstawy wszelkich zagadnień kulturalnych i filozoficznych: wartości przedmiotowej tego świata idei, w którym tonie wierzchołek filozofii Platona i Kanta, idei, w imię których sprawiała samowładcze rządy nad bytem filozofia Hegla. Ludzkość pracująca — tak nazywa się ta podstawa i ten szczyt — cel naszych dążeń, a jednocześnie i dziś już jedyny fundament naszych myśli.

1907 r.

FILOZOFIA CZYNU.

I.

Filozofia w jej rozwoju kulturalnym, jej zadania obecne i widoki na przyszłość.

Nic nie bywa przedmiotem tak długich, zaciekłych i w ostatecznych wynikach swych bezowocnych sporów, jak właśnie określenia. Ilu filozofów, — tyle różnych określeń filozofii, ilu artystów, — tyle różnych określeń sztuki. Wyrazy takie, jak filozofia, nauka, sztuka, sprawiedliwość, ideał i t. p. przesiąknięte wielowiekową kulturalną i duchową treścią są jakby nagromadzeniami energii potencyalnej. Wykazać, że wyraz taki odpowiada wyłącznie tym tylko dążeniom i przekonaniom, które my z nim wiązać chcemy, jest to pozyskać władzę i możność nadawania energii tej kierunku, odpowiadającego tym dążeniom. Gdyby nie to każdy spór o definicye byłby niezmiernie łatwy do rozstrzygnięcia zapomocą tworzenia nowych terminów, odpowiadających powstałym w obrębie jakiejś dotychczas mniej lub więcej jednolitej dziedzinie kulturalnej — zróżniczkowaniom. Interesy i względy przedmiotowe schodzą na plan drugi zupełnie: siłą, która gromadzi argumenty i analizy, przemawiające na korzyść pewnej definicyi, jest zawsze indywidualna żądza potęgi. Tem

tłómaczy się także uporczywość z jaką utrzymuje się przekonanie, że zasadnicza treść kulturalna, oznaczona przez taki sporny wyraz — pozostała, pozostaje i musi pozostać niezmienną, mimo wszelkich fluktuacyi i wahań rozwoju dziejowego. Platonizm rządzi tu jeszcze wszechwładnie, znajdując podstawę swą w bezwiednem, instynktowem poczuciu, że samo istnienie tej energii potencyalnej, o pozyskanie której dla swoich dążeń w każdem takiem określeniu idzie, jest najzupełniej zależne od tej przyjmowanej niezmienności i, że odrzucić ostatnią, znaczyłoby zniszczyć lub też przynajmniej znacznie osłabić pierwszą. Przyjmując niezmienność zasadniczej treści, oznaczanej przez wyraz jakiś o bogatej przeszłości dziejowo-kulturalnej, — wytwarzamy dla naszych dążeń podstawy nieograniczonej, niepodzielnej władzy nad wszystkimi: to, co jest niezmienne i jedyne — jest ogólnie obowiązujące — i obowiązkowość ta znika wraz z uznaniem zmienności i możliwości płyciej lub głębiej sięgających zróżniczkowań.

Nie potrzebuję mówić, że pogląd ten nie wytrzymuje ściślejszej, przedmiotowej krytyki. Wyrazy, oznaczające pewne dziedziny i czynniki kulturalnego życia — wciągnięte są przez to samo już w jego przebieg i rozwój. Treść ich zmienia się, przekształca nieustannie wraz z życiem, które ani na chwilę się nie zatrzymuje. *Jedność, jaką zachowują one, jest właściwie tylko ciągłością: jest jednością nie jakiejś ustalonej raz na zawsze treści, lecz jednością procesu dziejowego, który zależnie od najróżnorodniejszych czynników coraz to nowym przekształceniom tę treść poddaje.* Dopóki tylko sama ciągłość procesu przerwaną nie zo-

stała, jeden i ten sam wyraz służy niezmiennie do oznaczania wytworów kulturalnych, różniących się pomiędzy sobą niezmiernie, lecz związanych gienetycznie, czy to w ten sposób, że jeden z nich powstał przez przekształcenie drugiego, czy też, że obydwa wyrosły z jednego i tego samego pnia, którego są rozgałęzieniami. Nie to samo jest sztuką dla Fra Angelica, Dantego np. z jednej, a dajmy na to Zoli i Gierymskiego z drugiej strony, nie to samo jest religią dla naszego wieśniaka, co jest nią dla Kanta, a jednak oznaczamy te niewątpliwie różniące się niezmiernie w swej treści stany i wytwory duchowe jednym i tym samym wyrazem z zupełną słusznością, jeżeli mamy na myśli to, że pozostają one ze sobą w nieprzerwanym, choć trudnym niekiedy do wykazania związku gienetycznym, że należą one do jednego i tego samego procesu kulturalno-dziejowego, że wyrosły one z jednego i tego samego ustosunkowania człowieka do własnych sił duchowych i zewnętrznej przyrody, które lubo prowadziło wskutek zmian w ogólnych warunkach kulturalnych w różnych epokach do niejednakowych wyników w samym zasadniczym swym charakterze, pozostało w pewnych granicach przynajmniej zawsze zgodnem z sobą. — Stąd wynika, że określenie takich pojęć jak filozofia, nauka, sztuka, moralność, prawo i t. p., jeżeli mają mieć względnie przynajmniej przedmiotowe znaczenie, muszą być czysto formalne, t. j. nie powinny pozostawać w związku z żadną poszczególną treścią kulturalną tych pojęć, powinny być względem wszelkich możliwych swych treściowych oznaczeń jednakowo obojętne. Pierwiastków dla określeń tych pojęć należy szukać poza właściwą ich treścią w sa-

mych warunkach kulturalno-psychicznych, czy też społecznie-biologicznych ich powstania. *Każda treść, która pozostaje w pewnym społeczno-biologicznym stosunku do osobnika ludzkiego, zostaje przezeń uznana za religię, moralność, prawo i t. p. z taką samą koniecznością, z jaką z pewnego określonego stanowiska ciał niebieskich względem siebie wynika np. zaćmienie słońca lub księżyca.* Dać jedynie możliwe, przedmiotowe określenie np. moralności, jest to określić ten stosunek społeczno-biologiczny, w jakim każdy sposób postępowania lub czucia musi pozostawać do jednostki lub grupy ludzkiej, by być uznanym za moralny. To, co jest stałe w pojęciach kulturalno-psychicznych tego rodzaju, jest to pewna określona konstellacya. Pierwiastki jej mogą ulegać najbardziej nawet głęboko sięgającym zmianom, skoro ogólny zarys konstellacyi pozostanie ten sam, to samo pojęcie zostanie zastosowane do oznaczenia bardzo różnych treści; w różnych czasach i krajach ludzie uznawali za prawdę, dobro, religię, filozofię bardzo różne, często wprost sprzeczne rzeczy, pomimo to we wszystkich tych wypadkach była pewna rzecz stała: stosunek w jakim te niezgodne pomiędzy sobą rzeczy pozostawały do człowieka. Ilekroć jaka myśl zostaje postawiona przez rozwój biologiczno-dziejowy w pewien określony stosunek do jednostki ludzkiej lub do całej zbiorowości takich jednostek — będzie zawsze uznawana za prawdę i t. p. Istota prawdy tkwi więc nie w *treści* jej, lecz w stosunku, jaki bardzo różne treściowo myśli i systematy myśli przybierać mogą do człowieka. To samo stosuje się do piękna, dobra, prawa, sztuki, reli-

gii, filozofii i t. p. Są to wszystko formy, które mogą być wypełniane przez bardzo różnorodne zawartości. Pierwiastkami każdej z takich form są stosunki, postawy, jakie człowiek wobec różnych zjawisk, rzeczy, myśli przybierać może. Postawa ta pozostaje niezmienna, pomimo, że rozwój dziejowy w samych rzeczach wprowadza zmiany, wobec których człowiek ją zachowuje. Możnaby powiedzieć, że sztuka, prawda, filozofia, prawo itp. pojęcia kulturalno-historyczne są to jak gdyby okna, poprzez które człowiek spogląda w świat i własną duszę, przyczem wszystkie rzeczy widziane przez jedno i to samo okno — przybierają w jego oczach jeden i ten sam charakter, pomimo wszelkich, nawet najbardziej zasadniczych różnic, jakie pomiędzy widzianem zachodzić mogą. Nic nie jest ani pięknem, ani dobrem, ani prawdziwem samo przez się, lecz wszystko stać się niem może, gdy przez człowieka w pewien określony sposób odczute, przemyślane, spostrzeżone zostanie. Porównanie z oknami jest oczywiście, jak i wszelkie porównanie w tego rodzaju sprawach — niezmiernie brutalne: nie uwydatnia ono wszystkich tych związków, jakie zachodzą pomiędzy oknami, mówiąc przenośnie, a tem, co się dzieje poza niemi. Dla uproszczenia wykładu jedynie, przeciwstawiłem tu tak bezwzględnie człowieka rzeczom, myślom i t. p. — będę miał sposobność w innem miejscu wykazać, że takie przeciwstawienie nie może uchodzić za bezwzględne i ze wszystkich punktów widzenia uzasadnione. Tymczasem jednak poprzestając na tem zaznaczeniu, zwracam uwagę na to, co jest z punktu widzenia moich najbliższych zadań, o wiele ważniejsze, iż te okna, te różne formy ujmowania zmiennych treści zmieniają się same, rozszerzają się lub zwężają, dwa

lub więcej łączy się w jedno lub też przeciwnie to, co było jednem, rozpada się na kilka nowych form, nowych okien.

Odbiegłem pozornie od przedmiotu, ale tylko pozornie. Wszystkie te uwagi niezbędne są wprost dla umotywowania tego punktu widzenia, jaki uważamy za jedynie uzasadniony i dający pewne przynajmniej rękojmie przedmiotowości przy określaniu takich złożonych tworów kulturalno-psychicznych, jak filozofia. Pragnę, ażeby rola i znaczenie, jakie przypadały filozofii w różnych fazach jej dziejowego rozwoju zostały wyjaśnione przez rozpatrzenie jej żywego, bezpośredniego związku z całokształtem życia kulturalnego. Życie to zmienia się nieustannie i w zależności od tych zmian przekształcają się sama treść i zadanie filozofii. Wchodzi ona w coraz to inne stosunki z sąsiadującemi z nią bezpośrednio dziedzinami duchowemi: religią, nauką, sztuką, moralnością i t. p., przekształcenia, jakim ulegają tamte, odbijają się i na niej. Tylko z rozważania jej związku z ogólnem życiem kulturalnem wywieść się dadzą jej zadania w chwili obecnej, zarówno jak widoki na przyszłość. Jeżeli nazwiemy wszystkie wyobrażenia, dążenia, uczucia, myśli spotykane w obrębie pewnej grupy kulturalno-społecznej pierwiastkami kultury, to jedyna wskazówka metodologiczna, jaką przy określaniu filozofii kierować się możemy, polegać będzie na tem, że pewna konstellacya tych pierwiastków oznaczana bywa mianem filozofii i że zadaniem określenia jest wykryć przedewszystkiem mniej lub więcej ściśle dający się scharakteryzować kształt tej konstellacyi, następnie zaś wykazać, jakim przeobrażeniom, przy których ciągłość nie została jednak zerwana zupełnie, (gdyż w przeciwnym razie znikłoby samo poję-

cie filozofii), kształt ten ulegał, w jaki sposób granice, dzielące go od konstellacyi bezpośrednio z nim sąsiadujących stawały się coraz dokładniejsze, wskutek czego i sam on występował coraz wyraźniej, a wreszcie jakiem jest położenie obecne i jakie dążności rozwojowe dadzą się w nim zauważyć. Jestem przekonany, że niepodobna mówić o znaczeniu i zadaniach filozofii, czy to w obecnej chwili, czy to w jakiejś dawniejszej epoce przeminionej, inaczej, jak w związku z całokształtem kultury, której część składową filozofia stanowi.

Porównania społeczeństwa do organizmu przyniosły na ogół myśli ludzkiej i nauce więcej krzywdy, niż pożytku; niewątpliwie jednak wchodziły w nich w grę pewne analogie, które mogłyby być wyzyskane w sposób dla nauki niezmiernie owocny i korzystny. Avenarius, dając określenie organizmu, powiedział, że jestto układ części, różniący się od wszystkich innych układów przez to, iż skoro zajdzie w nim jakaś zmiana, grożąca utrzymaniu się układu, za zmianą tą nastąpią inne, które albo doprowadzą do zniesienia pierwszej, albo też nie zdołają ocalić organizmu od zguby. Zauważmy, że znika tu najzupełniej teleologia tj. tłómaczenie zjawisk za pomocą przyczyn celowych. W każdym układzie jedna zmiana wywołuje szereg innych i jeżeli pierwsza zmiana zagraża istnieniu układu, to następne zmiany mogą być albo obojętne dla sprawy zachowania lub zguby całości, albo też potęgować zgubne działanie pierwszej zmiany, lub też wreszcie jej przeciwdziałać. W pierwszych dwóch wypadkach układ ulegnie zagładzie i tylko w ostatnim ma szanse zachowania. Te więc układy, w których za pierwszą zmianą następują zmiany pierwszych dwóch rodzajów, zginą same przez się, zachowają się zaś jedynie układy

o zmianach ostatniego, trzeciego rodzaju. Powstawanie celowości więc, uważane za cechę najbardziej charakterystyczną organicznego życia tłumaczy się zapomocą d o b o r u n a t u r a l n e g o, a więc czysto mechanicznie. Jeżeli kombinacye materyi zorganizowanej różnią się od kombinacyi czysto mechanicznych i chemicznych swą celowością, — to widzimy, że wyłoniły się one z pośród tych ostatnich mocą doboru, a więc nie wymagają do wytłómaczenia swego pochodzenia pomocy żadnych supramechanicznych zasad*).

Jest to bardzo ważne: nie należy zapominać, że i celowość, jaką napotykamy w wyższych duchowych i społecznych przejawach życia, tłumaczy się tak samo i nie wymaga nigdzie przerwania łańcucha czysto przyczynowych rozumowań. Stosuje się to i do kultury. Jeżeli wierzenia, urządzenia, zwyczaje, przepisy moralne, wiedza teoretyczna i sprawność techniczna jakiegoś społeczeństwa mają złożyć się na utworzenie jednego systematu kultury, muszą one być przystoso-

---

*) Napotkawszy ten przedmiot na swej drodze, chciałbym, aby mój pogląd przedstawił się czytelnikowi zupełnie jasno. Łatwo mianowicie przewidzieć zarzut polegający na tem, że skoro celowość, jaką odróżnia się w swych przejawach materya organiczna od nieorganicznej powstała w drodze doboru, to dlaczego jednak materya nieorganiczna nie została przez ten dobór wykluczona, dlaczego istnieje ona wogóle? Na to można odpowiedzieć, co następuje: 1) jest mylnem, aby pewne analogie celowości organicznej nie dawały się zauważyć i w dziedzinie nieorganicznej przyrody. Pewne związki chemiczne, nieorganiczne okazują w swem zachowaniu ten sam kierunek do własnego utrzymania, jaki ma stanowić wyłączną cechę istot żyjących. Zauważymy, że istnienie każdego układu, każdego ciała wymaga już samo przez się takiego ograniczenia zmian uwarunkowanych przez sam ich układ wewnętrzny, ażeby wyłączone

wane do siebie i służyć interesom utrzymania całości. Rozumiał to Avenarius, wprowadzając pojęcie swoich układów kongregalnych i w warunkach ich utrzymania i rozwoju dając nić przewodnią dla badań mających za przedmiot zjawiska związane z tymi układami, pod którymi pojmował on wszelkie formy zbiorowego życia, a więc wszelkie zjawiska oznaczane mianem kultury. Każde zjawisko, powstające w obrębie jakiegoś społeczeństwa, jest funkcyą tego ostatniego w matematycznem znaczeniu tego pojęcia i zmienia się wraz z niem: tylko te zjawiska kulturalne liczyć mogą na utrzymanie się i stały rozwój, które prowadzą do utrzymania rozwoju samej grupy społecznej wszystkie inne tj. wszystkie te, które bytowi i rozwojowi społecznemu zagrażają albo zostaną przez rozwój ten usunięte, albo też doprowadzą społeczeństwo do zguby i znikną wraz z niem, w każdym zaś razie będą tylko czemś przemijającem i przejściowem. Stąd konieczność rozpatrywania wszystkich zjawisk kultury w nieustannym związku z warun-

---

zostały wszystkie zmiany, które doprowadziłyby odrazu dany układ nieorganiczny, dane ciało do rozchwiania. Można więc mówić o celowości nie tylko u istot żyjących, ale i u najprostszych minerałów i ciał chemicznych i tu oczywiście także celowość ta jest skutkiem zasady doboru, która w takiem ogólnem właśnie znaczeniu przyjmowana była już przez Empedoklesa i Demokryta. Różnice zachodzące pomiędzy materyą martwą i żyjącą sprowadzić się dają ostatecznie do większej złożoności ostatniej, wraz z którą wzrasta także i trudność utrzymania się takiego złożonego układu. Im układ jest bardziej złożony, tem istnienie jego zależy od większej ilości i coraz to bardziej różnorodnych warunków, a wskutek tego i zachowanie się układu wydaje się bardziej „celowem". Zasadniczy stosunek pomiędzy celowością i przyczynowem tłumaczeniem nie może tu być roztrząsany; rozpatrzenie jego wymagałoby osobnego studyum.

kami bytu i rozwoju społeczeństwa, z nieustannem zwracaniem uwagi na ciągłe jego przekształcenia i nieustanne przystosowywanie się do nich kultury. Stosuje się to i do filozofii.

Za zajęciem tego a nie innego punktu widzenia w szkicu niniejszym, przemawiają jeszcze i inne względy. Nie zaprzeczy mi zdaje się nikt, gdy powiem, że orjentacya dążeń, kierunków, zasad przewodnich, zagadnień, zadań stawianych do rozwiązania samemu sobie, postulatów i t. p., nie odznacza się w filozofii współczesnej bynajmniej jednoznacznością. Wszystko pokrzyżowało się i poplątało w jedną niezmierną, ruchliwą, nieustannie przesuwającą oczka swe i węzły sieć. Wobec każdego zagadnienia poszczególnego, orjentacya współczesnych kierunków filozoficznych jest inna, kierunki zgadzające się na punkcie jednego zagadnienia, zajmują stanowiska wprost sprzeczne wobec jakiegoś innego i odwrotnie, a stosuje się to i do tych wypadków, u których przedmiotem zagadnienia są właśnie zadania filozofii i drogi, jakiemi powinien iść jej rozwój. Wobec tego koniecznem jest dla pozyskania wprost szerokiego perspektywicznego rzutu oka na filozofię w określeniu jej przedmiotu i zadań, wyjść poza nią, ocenić ją z punktu widzenia samej kultury, samego twórczego i rozwijającego się życia.

Z innego jeszcze punktu widzenia postępowanie takie jest tu wskazane. Niema społeczeństwa, w któremby filozofia była bardziej lekceważoną niż u nas. Nie szanujemy nauki, filozofią wprost pomiatamy: uchodzi ona w naszych oczach za marzycielstwo niepotrzebne lub szkodliwe, za kwintesencyę pedantyzmu i szkolarskiego zacietrzewienia. Ważną więc jest rzeczą wykazać,. że jest ona siłą kulturalną pierwszego rzędu,

z którą liczyć się potrzeba i której brak lub zanik odbija się w sposób opłakany na innych dziedzinach kulturalnego życia; rzeczą pierwszorzędnej doniosłości jest ukazać w niej wieczne źródło swobody duchowej społeczeństwa, w którem ciasnogłowa, wązko-praktyczna trzeźwość idzie w parze z zabobonem i wszechpotężną władzą dogmatyzmu. Są to wszystko rzeczy pierwszorzędnej wagi, gdyż postaram się dowieść, iż brak filozofii kultury, mścić się może głęboko nie na takich przejawach życia kulturalnego, jak nauka lub sztuka, lecz nawet na bardziej bezpośrednio ku życiu zwróconym formom działalności społecznej. Wprawdzie Marks i materyalizm dziejowy wywrócili już do góry nogami historyozofię Hegla i dowiedli, że nie życie z idei, lecz przedewszystkiem idee z życia wyrastają, ale nawet zgadzając się, że cała „ideologia" jest tylko jedną z form oddziaływania życia na samo siebie, można pragnąć, ażeby oddziaływanie to odbywało się w sposób najdokładniej i najzupełniej uświadomiony i systematyczny. Jeżeli siły życiowe wydobywają z siebie idee, które mają stać się następnie środkiem przeobrażenia tych sił, to dzieje się to dlatego, że w tej formie właśnie mogą one osiągnąć największą możliwą potęgę i skupienie. Należy więc pragnąć, ażeby w kierunku tym rozwój ich był zupełny, ażeby każda idea z życia wyrosła, dosięgła możliwie największego pogłębienia i ażeby doszła do samouświadomienia w zetknięciu z innemi. Filozofia zaś właśnie wydobywa z każdej myśli wszystko, co jest zawarte i nie znosi myśli pozostających biernie koło siebie, lecz roznieca pomiędzy niemi oddziaływanie wzajemne i w oddziaływaniu tem, w którem każda myśl przetwarza się

i jest zarazem przetwarzana, doprowadza je wszystkie do pełnego rozwoju*).

Jeżeli zadaniem idei względem życia jest uświadomienie jego potrzeb i usiłowanie nadania mu kierunku, to przedewszystkiem takiem sumieniem uświadamiającem i nadającem mu prawa jest filozofia. Nazwano ją niegdyś królową nauk, dzisiaj wielokrotnie słyszeć można zdanie, że została ona zdetronizowana. Nie będę się o to spierał na razie: wystarczy, gdy powiem, że z dniem każdym uwydatnia się coraz bardziej królewskość filozofii nad życiem samem. Nie wpadam tu w żadną sprzeczność z tem, co mówiłem wyżej o zależności jej od kultury ogólnej, jak wszędzie, gdzie o społeczeństwo i jego życie idzie. Zależność ta jest wzajemna; wszystko tu jest objęte przez jeden, powszechny związek życia, które samo nie jest niczem innem, jak takiem ciągłem, nieustannie powtarzającem się oddziaływaniem wszystkiego na wszystko, ciągłym, nieprzerwanym pomimo nieustannych przekształceń związkiem; właściwem zaś jest człowiekowi przypisywać tem większe i wyższe znaczenie pierwiastkom tego wzajemnego oddziaływania, im większem uświadomieniem się odznaczają, im bardziej są uduchowione.

---

*) Posługuję się tu pojęciami materyalizmu ekonomicznego: z tego powodu nie uważam za zbyteczne zaznaczyć, że będziemy mieli sposobność zetknąć się jeszcze bliżej z tą teoryą. Można być co do niej najrozmaitszych zdań, lecz niepodobna zaprzeczać jej znaczenia. Każdy, kto nie chce filozofii odrywać od życia, musi wypowiedzieć się w kwestyi materyalistycznego pojmowania dziejów. Pogłębienie zresztą, jakiego doznał ten pogląd dzięki pracom R. Stammlera i Bierdiajewa, Woltmana i in. i konieczność zestawienia go z wynikami prac Simmla, Durkheima, Ratzenhofera, Tönniesa — domagają się nowego, systematycznego przedstawienia stanu sprawy.

Rola świadomości i regulującego sumienia społeczeństw jest jednak przez cały wielki odłam myśli ludzkiej przypisywana innemu wytworowi i czynnikowi kultury: religii mianowicie, i jest rzeczą niewątpliwą, że na pewnych stopniach rozwoju społecznego, religia istotnie odgrywa tę rolę. Znakomity historyk francuski Fustel de Coulanges wypowiedział przecież w swoim dziele o społeczności starożytnej (*la cité antique)* pogląd, że w społeczeństwach starożytnego świata, religia była podstawą i zasadą jedności społecznej. Głębiej sięgająca analiza Emila Durkheima w pierwszorzędnem co do znaczenia swego i bynajmniej nie ocenionem ani wyzyskanem dostatecznie dziele: O społecznym podziale pracy (La division du travail sociale, 2-gie wydanie) przedstawiła sprawę tę w innem świetle, ukazując w religii istotnie wyraz jedności i świadomości społecznej, ale nie uznając jej bynajmniej ani za przyczynę sprawczą tej jedności, która zależną jest od innych, głębiej w rzeczywistość społeczną sięgających pierwiastków, ani też za jedyną możliwą formę świadomego regulowania społecznego życia. Szukając cechy charakterystycznej, wyróżniającej zjawiska religijne od wszystkich innych, znalazł ją Durkheim w przymusowości („Próba określenia zjawisk religijnych"). Przymusowość ta rozciąga się w życiu ludów pierwotnych nawet na takie szczegóły i strony ich postępowania, które z naszego punktu widzenia wydają się nam najzupełniej obojętnemi, i o regulowaniu których wogóle, a cóż dopiero o regulowaniu zapomocą przepisów religijnych nikt w społeczeństwach wyżej rozwiniętych nie myśli. Nie należy jednak sądzić, aby przymusowość tych prawideł była odczuwana przez ludzi

pierwotnych w tym samym stopniu, w jakim odczuwalibyśmy ją — my. Bynajmniej, podstawą przymusowości tej jest jednakowość członków takich pierwotnych grup społecznych. Durkheim rozróżnia stany psychiczne: myśli, wyobrażenia, uczucia, dążenia i t. p. wspólne wszystkim członkom danej grupy, od tych, które są właściwe tylko pojedynczym jednostkom. Pierwsze oznacza on ogólnemi mianami świadomości zbiorowej (conscience collective), drugie zaś nazywa świadomością osobistą (conscience individuelle). W społeczeństwach pierwotnych różnice pomiędzy ludźmi są niezmiernie małe, znikają one wprost wobec podobieństw, zachodzących pomiędzy nimi. Świadomość osobista jest tu wielkością nieskończenie małą w porównaniu do świadomości zbiorowej. Wyrazem niezmiernej przewagi tej ostatniej jest niezmierna przewaga religii nad wszystkiemi innemi dziedzinami duchowego życia. Religia na tym stopniu jest właściwie wszystkiem: wiedzą teoretyczną i techniczną o świecie, moralnością, prawem. Zbrodnią i świętokradztwem jest budować swą siedzibę w sposób nie ściśle zgodny z ogólnie przyjętym i uświęconym przez religię.

Cały dalszy rozwój ludzkości był nieustannym wzrostem świadomości indywidualnej, kosztem coraz to uszczuplającej się świadomości zbiorowej. Rozwój ten tak dalece jest dziś posunięty, że Durkheim może, mając znaczną słuszność przynajmniej co do warstw najbardziej kulturalnych, powiedzieć, że jedyną rzeczą wspólną wszystkim ludziom jest poczucie zasadnicze ich różności pomiędzy sobą*).

---

*) Nasuwa się tu pewien wniosek. To, co jest wspólnem świadomości wszystkich, uwydatnia się w formie religii. Jedyną

Działały tu wszystkie czynniki, które wogóle spowodowały rozwój i wzrost życia kulturalnego: — wzrost liczebny ludzkości, zetknięcie z nowemi środowiskami, podział pracy i t. p. Nie mogę tu oczywiście zajmować się prawami tego rozwoju, ani kreślić jego przebiegu: kierunek jego i charakter ogólny są zresztą rzeczą zbyt jawną, rzucającą się w oczy i niezaprzeczalną, aby długie dowodzenia miały tu być potrzebne. Religia obejmowała w sobie technikę, wiedzę teoretyczną i moralność: przepisy jej postępowania wskazywały zarówno jego cel, jak i jego środki. Nie mogąc wchodzić w szczegółowy rozbiór czynników różniczkowania i rozpadania się na części złożonego kompleksu kulturalnego, oznaczonego mianem religii, wskażę przynajmniej dwie ich zasadnicze grupy: jedna z nich miała źródło w samym człowieku, druga poza nim. W jednych wypadkach powstawało w człowieku coś, co buntowało się przeciw przepisom ogólnym, zawartemu w nich „dobru" przeciwstawiał on inne, własne „dobro", u innych zaś chcąc najwierniej spełniać przepisy religii — napotykał przeszkodę poza sobą. Przepisy te opierały się na pewnej wiedzy o wydarzeniach zewnętrznych od niego niezależnych, i oto okazywało się, że wydarzenia te odbywają się w inny sposób, zgoła niezgodny z tym, jakie miały na względzie owe przepisy. Mogła tu wchodzić w grę zmiana miejsca zamieszkania i t. p. Ważną dla nas jest jednak nie przyczyna — lecz sam fakt. W pewnych wypadkach człowiek wewnętrznie jeszcze związany z jakimś przepisem religijnym, z jakimś połączonym z nich spo-

---

religią więc leżącą na linii rozwoju ludzkości byłoby religijne poszanowanie praw jednostki.

sobem wyobrażania sobie rzeczy, czuje się zmuszonym odstąpić od niego i stosować swe myśli i postępowanie nie do tego, co wspólna wszystkim wiara przepisuje, lecz do wydarzeń zewnętrznych, wśród których działalność jego upływa. Fakt ten przy dalszym swym rozwoju staje się czynnikiem wyzwolenia: wydarzenia zewnętrzne, domagając się władzy nad myślą, wyzwalają ją z pod władzy wiary przymusowej, — religii. Tu leży zawiązek nauki: proces ten psychiczny oderwania się z pod władzy uświęconych dogmatów i oddania się pod władzę przyrody dokonywa się bynajmniej nie tylko w społeczeństwach pierwotnych, chociaż tu niewątpliwie leży jego zaczątek, — całe dzieje nowożytne wypełnione są przez jego rozwój, a nazwiska takie, jak Galileusza, Bruna, Kopernika, Bacona, Kartezyusza są tu etapami rozwojowymi, słupami granicznymi, znaczącymi miary postępu. Już przy pierwszym swym jednak ukazaniu się pierwiastki tego, co rozwinęło się w dumny i majestatyczny gmach nauki współczesnej, działały wyzwalająco i kojarzyły się, zlewały z tymi innymi pierwiastkami, o których mówiłem wyżej, z dążnościami i uczuciami duszy ludzkiej, które uświadomiły sobie swą odrębność i różność od innych i domagały się uwzględnienia. Obydwie grupy czynników, rozróżnione przezemnie powyżej zlewały się pierwotnie i wspierały wzajemnie w działaniu, wytwarzając filozofię w przeciwstawieniu do religii.

Filozofia przy powstaniu swem zawierała więc pierwiastki bardzo różne, co do swego zasadniczego znaczenia: miała ona dawać pogląd 1) na świat, zgodny nie z wierzeniami religii, lecz z faktycznym biegiem rzeczy, niezależnej od człowieka przyrody, 2) pogląd taki, jaki odpowiadał wyzwolonym dążeniom i pragnieniom filo-

zofa. Zasadniczą bowiem właściwością natury ludzkiej jest potrzeba dostrzegania w tem, co stanowi przedmiot naszych dążeń — koniecznego wyniku rozwoju samego świata, albo przynajmniej zgodności pomiędzy wynikiem i naszemi dążeniami. Z jednej więc strony filozofia miała dawać obraz świata zgodny z przebiegiem zewnętrznych i niezależnych od człowieka zjawisk natury, z drugiej zaś taki obraz świata, któryby odpowiadał jego dążeniom. To, co jest niezależne od człowieka, jest wspólne dla wszystkich ludzi*), dążenia zaś, które miały mieścić swój wyraz w filozoficznym obrazie świata były właśnie dążeniami, które spowodowały jego zerwanie ze wspólnem dla wszystkich podścieliskiem religii, dążenia te więc były z natury swej już różne, u różnych filozofów i prowadzić musiały do różnych poglądów na świat. Mamy więc połączenie dwóch, wprost sprzecznych zadań, których jednoczesne rozwiązanie było oczywiście niemożliwe. Tu tkwi logiczna przyczyna wyodrębnienia nauki od filozofii, jako rozdzielenia dwóch pierwiastków zasadniczo różnych pomiędzy sobą, tu leży także źródło tysiącznych nieporozumień, które działały na niekorzyść zarówno nauki, jak i filozofii, a polegające zawsze na przenoszeniu punktów widzenia, mających znaczenie tylko dla jednej z nich, do drugiej, w zakresie której nie powinny były one i nie mogły znaleźć zastosowania. Nieporozumienia nie zostały do dziś dnia całkowicie wyjaśnione, do dziś dnia rozpatrujemy filozofię z punktu widzenia nauki z jednej strony,

*) Sprawą tej wspólności i w ogóle sprawą niezależnej, jednej dla wszystkich rzeczywistości, stanowiącej podstawę nauki, zajmujemy się jeszcze szczegółowiej w jednym z następnych szkiców. W tem miejscu przyjmujemy je jako nie wymagające dalszych objaśnień.

a z drugiej względy, które jedynie przy kształtowaniu naszego światopoglądu filozoficznego rozstrzygać mogą, wywierają wpływ przemożny w zakresie nauk takich, jak etyka, socyologia i t. p.

Już z tego, com powiedział, wynika dostatecznie jasno i wyraźnie, że z biegiem czasu i rozwoju kulturalnego, zadania i treść filozofii zmieniały się i musiały zmieniać nieustannie, że dalej pewne z tych zadań, jako z natury swej już do innej niż ona należące dziedziny, musiały być tylko czasowemi, przemijającemi inne zaś określały zakres jej w sposób mniej lub więcej stały i niezmienny. Za każdym razem, gdy jakaś treść poznaniowa wyodrębniała się od filozofii i ustalała w samodzielną naukę, zadania filozofii ulegać musiały zmianie. Błędnem jest twierdzenie, że jedynym czynnikiem wyodrębnienia się nauk od filozofii był niepomierny wzrost faktów obejmowanych przez wiedzę i wynikająca stąd konieczność podziału pracy. Gdyby tak było w samej rzeczy, wyodrębnienie i podział nie byłby w stanie wytłómaczyć zasadniczej różnicy, jaką niejasno przynajmniej i nawpół bezwiednie odczuwano zawsze pomiędzy filozofią i nauką. Nauka powstawała tam tylko, gdzie jakiś zakres faktów występował tak dalece już jako jedna całość, że każde zboczenie od faktycznego przebiegu, gwoli jakimś drogim sercu filozofa dążeniom i pragnieniom osobistym, ujawniało się natychmiast jako sprzeczność wewnętrzna t. j. nauka wyodrębniała się od filozofii wtedy, gdy zasadnicza jej różność od niej była już dostatecznie silną faktycznie, aby zostać uświadomioną, i ta to różność, a nie względy techniczne podziału pracy, rozstrzygała i rozstrzyga o wyodrębnieniu. Tak np. te nauki, w których do dziś dnia różność ta dla tych lub innych względów pozostaje zamaskowana,

jak n. p. w logice, etyce, estetyce do dziś dnia noszą miano filozoficznych.

Z drugiej strony zmienność zadań, stawianych sobie przez filozofię, zależała od stosunku jej do religii. Stosunek ten kształtował się niekiedy w sposób niezmiernie charakterystyczny. Jest rzeczą godną uwagi, iż sam pierwiastek filozoficzny występował zazwyczajnie śmiało i kornie wobec dogmatów religijnych, że istotnie rewolucyjną była domieszka naukowa, t. j. to, co w filozofii stanowiło część zasadniczo obcą i chwilowo tylko do niej zaliczoną. Tam tylko człowiek przeciwstawiał się sile tradycyi i dogmatu, gdzie czuł za sobą poparcie samej przyrody, gdy natomiast trzeba było oprzeć się na samym sobie, skłonnym był do kompromisów i poddania się. Często bardzo, powierzchownie przynajmniej biorąc, filozofia jest jedynie próbą pogodzenia wymagań tych dwóch ponadosobniczych potęg: religii i nauki, przemawiającej w imieniu nauki. Gdy się czyta takiego Leibniza n. p., widzi się z podziwem, do jakich subtelności, do jakich wyrafinowanych łamańców dochodziła myśl ludzka, w wykonaniu tego paradoksalnego zadania. A w dodatku zadaniem tem nie wyczerpuje się wszystko, głębiej pod próbą tego pogodzenia, znajdziemy istotny *nervus rerum philosophicarum* — własną osobowość Leibniza, która zamknięta w wązkiej szczelinie pomiędzy teologią i nauką, usiłuje stworzyć sobie atmosferę duchową najpotężniejszego rozwoju i czynu dla siebie, dla swoich najgłębszych dążeń i aspiracyi. Gdy się zważy nienaturalność pozycyi, przestanie nas dziwić sama sztuczność budowy. Zaiste trzeba umieć podejrzliwem okiem czytać filozofów i szczególniej między tekstem czytać, jeśli się chce z nich wyczytać ich prawdy. Przykuta do dwóch obcych jej istotnym za-

daniom dziedzin, religii i nauki, zmuszona do lawirowania wewnętrznego, we własnej duszy (bo dzieciak tylko albo doktryner twierdzić może, że Kartezyusz albo Leibniz starali się zachować w dziełach swych pozory wiary, ci ludzie wierzyli i tylko mimo ich wiedzy i wbrew ich woli coś ich odrywało od tej wiary), filozofia była najczęściej subtelną samoobłudą duchową, sztuką nadawania swoim osobistym dążeniom, ideałom i wyrastającym z nich wierzeniom takich postaci, że wydawały się one wynikiem, czy to religii, czy to przyrody, czy też — sztuka najwyższa — obydwóch razem. Pomimo wszystko jednak, pomimo całą samotchórzliwość i całe systematy piętrzących się samokłamstw — to jedno — w dziełach filozofów, jeśli pozostawić na stronie to, co było w nich stającą się nauką, działało, co było w nich osobistem, co było wyrazem osobistej, własnej duszy filozofa. Filozof zawsze jest prawodawcą i twórcą wartości: tylko, że filozofowie dotychczasowi przemycali przed samymi sobą swoje prawa, a ci nowi, śmiali i nieustraszeni, których zwiastunem był Nietzsche, nie przyszli jeszcze. Lecz do tego przedmiotu powrócimy w innym miejscu: tu nie rozporządzamy jeszcze wszystkimi pierwiastkami do samego uformułowania zagadnienia, nie mówiąc już o rozwiązaniu, rozwiązaniu, które musi być czynnem stwierdzeniem swojej słuszności, gdyż inaczej nie będzie miało żadnego znaczenia.

Gdy zwracamy się do teraźniejszego stanu filozofii przedewszystkiem uderza nas jeden fakt. Filozofia wyzwala się z dniem każdym coraz bardziej od religii. Wyzwala się, powiadam, gdyż niepodobna wyzwolenia tego uważać za skończone: postaram się wykazać na innem miejscu, że cała nasza etyka jest jeszcze przesiąknięta

religijnymi przeżytkami, że mnóstwo ich w teoryi poznania. Przecież z pewnego punktu widzenia cała krytyka czystego rozumu Kanta, a więc dzieła, pod którego znakiem pozostaje do dziś dnia przeważna część kierunków filozoficznych — jest próbą pogodzenia nauki z teologją, według znanych tak dobrze średnim wiekom pojęć o „podwójnej prawdzie". Dość jest przeczytać przedmowę do drugiego wydania tego dzieła, ażeby się przekonać o tem: przy czytaniu tej przedmowy zdumienie ogarnia, — tak dalece rzuca się to w oczy, — jak mocno występują białe nici, a jednocześnie przecież krytyka czystego rozumu zadała straszny cios teologii spekulacyjnej i zawiera w sobie pierwiastki i środki wykluczenia z niej samej tego, co jest w niej „teologią" *). Tak dalece umieją się maskować, — tak dalece potrzebują masek — najgłębsze dążności człowieka, nawet wtedy, gdy leżą one na linii powszechnego kulturalnego rozwoju. Pomimo wszystko jednak ten rozwój ostatecznie zawsze zwycięża; to, co leży w jego kierunku wypłynąć musi zawsze na wierzch, — kierunek zaś ten polega, jak wiemy, na ciągłem uszczuplaniu się świadomości zbiorowej i ciągłym, równoległym wzroście świadomości indywidualnej. Ta część świadomości wreszcie, której wyra-

---

*) Chciałbym zwrócić tu uwagę na analogiczny wypadek z innej dziedziny życia duchowego. Autor ciekawej, miejscami głębokiej książki p. t. „Dostojewski — Nietzsche — filozofowie tragedyi" Szestow zwraca uwagę, że Dostojewski przebiegi duchowe, których nie śmiał uznać za własne — uzewnętrzniał jako dusze tworzonych przez się postaci. Tchórzostwo i samoobłuda były tu powodem rozszczepienia osobowości, która przybierała charakter twórczości artystycznej. Byłażby ta sztuka — sztuką przemycania samego siebie?

zem jest nauka i która jest (w zasadzie swej) wspólna wszystkim ludziom — jest i zbiorowa i indywidualna i właściwie do żadnej z tych kategoryj zaliczoną być nie może. Jest tu wspólność, lecz źródła jej leżą poza człowiekiem, ale jest zarazem i swoboda, warunek wprost konieczny przystosowania się myśli ludzkiej do tej leżącej poza nią przyrody. Swoboda ta wobec przyrody rozciąga się na wszystkie dążenia ludzkie, które muszą wprawdzie przyjmować przyrodę w rachubę, jeżeli chcą ziścić się za jej pomocą, lecz nie napotykają w niej nic, coby zmuszało do uznania dążeń tych za występne lub złe, a zatem do porzucania ich lub zmiany. „Przyroda jest materyą naszego obowiązku“ — mówił Fichte*), ale pomimo ziszczenia swego w tej materyi obowiązek nie może przestać być wyrazem naszej wewnętrznej swobody**).

Filozofia jest właśnie swobody tej ujawnieniem w postaci rozsnutego i opartego na niej światopoglądu. Nie mogę tu wchodzić w szczegółowy rozbiór zagadnień, jakie się tu nastręczają; w szkicu następnym p. t. „Czem jest rzeczywistość?“ będę miał możność powrócenia do nich. Tu muszę zająć się przedewszystkiem tem, co bliżej powierzchni leży. Wykład filozoficzny z natury już swej nie posuwa się w prostej

---

*) Uważam za niezmiernie charakterystyczny objaw zwrot do Fichtego, jaki daje się zauważyć w filozofii współczesnej. W Niemczech powołuje się na niego Münsterberg w bardzo znamiennej i doniosłej książce „Zasady psychologii“. We Francyi Xavier Léon poświęca mu piękną pracę. Czytelnikom, garnącym się do zagadnień filozoficznych radziłbym zapoznać się z filozofią Fichtego, jednego z najswobodniejszych duchów ostatniego stulecia.

**) Pojęcia swobody i obowiązku w ich wzajemnych stosunkach trzebaby rozpatrzyć i wyjaśnić w osobnem studyum.

linii, lecz rozsuwa koncentrycznemi, coraz to dalej i głębiej sięgającemi kręgami. Zdawał sobie sprawę z tego największy od czasów Platona mistrz w sztuce wykładu filozofii Schopenhauer, tej samej metody trzyma się w dziele swem „Filozofia pieniędzy“ może najbogatszy w pomysły z pośród filozofów żyjących Jerzy Simmel.

Sam więc rozwój kulturalny, sam fakt istnienia nauki*), która, — będąc zorganizowanem poddaniem się umysłu pod władzę przyrody, systematycznem przystosowaniem się umysłu do przyrody, wymaga całkowitego wyzwolenia go z pod wszelkich innych wpły-

*) Istnieją u nas jeszcze ludzie dostatecznie bezczelni i ciemni, aby móc rozprawiać o bankructwie nauki. Zbijać tego mniemania nie będę: jest to banialuka, stojąca poniżej praw do poważnej dyskusyi. Powiem natomiast co innego. Społeczeństwu naszemu istotnie zagraża bankructwo umysłowe i kulturalne. Nasze umysłowe i kulturalne życie jest oddawna opanowane przez grono pasożytów i synekurzystów, które stanowiska odpowiedzialne redaktorów, kierowników pism i t. p. rozdaje ludziom związanym z niem przez stosunki przeciwieństwa lub stosunki towarzyskie i powinowactwo duchowe. Grono to posiada pewną ciągłość: jądro jego pomimo zmian częściowych, w niem zachodzących pozostaje niezmienna. W zasadzie tę samą to grupę ludzi gromił Mickiewicz, która później zdławiła tytana duchowego Trentowskiego i imię jego przekazała niepamięci. Z tą samą grupą walczył później Świętochowski, Witkiewicz, wszyscy żywi i życia pragnący. Dla ludzi tych niema nic świętego prócz własnej bezczynności duchowej i leniwego spokoju, lękają się oni wysiłku duchowego przedewszystkiem, uczą się i postępują jedynie dzięki zmuszającym ich do tego przeciwnikom. Ludzie ci uchwycili się bajeczki o bankructwie nauki, gdyż zabezpieczała im prawa niezamąconego nieuctwa. Nie wymieniam tu nazwisk i rzucam tylko ostrzeżenie. Kultura naszego społeczeństwa jest zagrożona dzięki pasożytnictwu i prywacie nieznacznej wobec ogółu grupy ludzi. Jędrzej Śniadecki pisał o spisku żywiołów ciemnoty. Spisek trwa milczący i groźny.

wów, — czynią niemożebnem pozyskanie kiedykolwiek trwałej przewagi przez wpływy teologiczne w filozofii. Pomimo to jednak dzisiaj właśnie powstają próby tego rodzaju: krzewić się zaczyna ruch neoscholastyczny. Filozofowie zawodowi, zajęci zazwyczaj bardzo drobiazgowemi badaniami stracili zdolność do ogarniania szerokich widnokręgów, do rozległych i głębokich przeciwstawień. Położenie to jednak nie zmieniło się od czasów Bruna i Galileusza. Teologja, oparta na dogmacie, jest i musi pozostać wrogiem swobodnego badania i swobodnych dążeń naukowych. Słusznie bardzo wyraził się p. Adam Mahrburg, że neoscholastyka może mieć znaczenie z punktu widzenia polityki kościoła, naukowo jednak i filozoficznie posiada tylko znaczenie czysto ujemne. Zasada powagi i zasada swobodnego badania i myślenia wykluczają się wzajemnie i wszelkie próby pogodzenia ich są albo złudzeniem albo kuglarstwem.

Mniej wyraźnie przedstawiają się i mniej dokładnie są uświadomione stosunki pomiędzy filozofię a nauką. Mówi się wprawdzie potocznie o wyzwoleniu nauki od filozofii, lecz nie zdaje się sobie przytem sprawy z tego, że drugą stroną tego samego procesu jest wyzwolenie jej od nauki. To, co dziś za filozofię uchodzi jest taką wyzwalającą się i ostatecznie nie skrystalizowaną nauką: etyką, teoryą poznania i t. p. Myśliciele współcześni uważają za istotne zadanie filozofii to, co jest wynikiem tylko jej obecnego i przejściowego stanu: wydaje im się, że gdyby wykluczyć z niej to wszystko, co logicznie i konsekwentnie rzeczy biorąc należeć tylko do nauki może, dla filozofii nie pozostanie nic i swojemi mętnemi niewyraźnemi, tchórzliwemi frazesami starają się przesłonić przed samymi sobą tę niewyraźną świadomość.

Jest to tylko złudzenie. Istotę filozofii stanowiło zawsze wysnucie z własnego ja takiego poglądu na świat, któryby temu ja najbardziej odpowiadał, któryby stanowił podstawę dla jego najpotężniejszego, najgłębszego rozwoju, któryby mu dawał możliwość najbardziej jednolitego, skupionego czynu. W filozofii siebie samego w swej własnej odrębności bierze myśliciel za podstawę, nasze ja jest systematem aksjomatów, jakie wnosimy do twórczości filozoficznej. Zarzucano systematom filozoficznym, że są różne. Nieporozumienie! Przecież wybiegało to z ich najgłębszej istoty. Ta istota filozofii właśnie wystąpi, skoro proces wyzwolenia jej od nauki zupełnie zakończony zostanie. W nauce człowiek chce poznać świat takim, jakim jest on bez niego, chce przewidzieć, jakim byłaby przyszłość bez jego udziału, cofa się on tu niejako ze swemi aspiracyami i dążeniami. Aby pozostawić światu jego własny, niezamącony przebieg. Lecz poznaje on świat po to tylko, aby nim owładnąć, aby mu potem nadać kierunek, odpowiadający temu, co w jego własnej piersi gore.

Mówiłem zaś już, że *człowiekowi do działalności potrzeba przekonania, że działalność ta właśnie odpowiada istotnemu znaczeniu świata. Filozofia jest właśnie usiłowaniem konstrukcyi takiego świata, którego zewnętrzną formą byłby świat nauki, a wewnętrzną i prawdziwą treścią to, co stanowi treść najgłębszą naszego ja.* Wyjaśnienie tego, w jaki sposób człowiek dochodzi do takiej konstrukcyi jest rzeczą bardzo zawiłą i nie jestem w stanie wdawać się tu w jej rozbiór.

Życie kulturalne rozwija się w tym kierunku, że miejsce dawnej regulacyi wspólnej dla wszystkich za-

jąć musi regulacya odrębna dla każdej jednostki. Miejsce religii — filozofia. I nie myślmy, że komukolwiek udaje się uniknąć filozofii. Każdy nasz czyn opiera się na utajonem i bezwiednem przekonaniu, że świat cały ma znaczenie odpowiadające kierunkowi tego czynu. Każdy czyn nasz zawiera w formie utajonej — cały systemat metafizyczny. Tylko, że czyny nasze są rozprószone i różnorodne, więc i życie nasze opiera się na strzępach różnych systematów filozoficznych. Zbierzcie czyny swoje w jakimś okresie czasu dokonane i poddajcie je analizie, a poznacie swoje istotne przekonania, do których się nie przyznajecie sami wobec siebie, przekonania tak pełne sprzeczności wewnętrznej i luk jak biedne czyny nasze.

Społeczeństwo w czasach dawniejszych opierało się na jednakowej działalności wszystkich ludzi. Społeczeństwa dzisiejsze wymagają dla swego istnienia, by działalności różnych ludzi były różne i wzajemnie dopełniały się. Społeczeństwa dawniejsze opierały się na wspólnej wszystkim wierze-religii. Społeczeństwo dzisiejsze wymaga, aby przekonania każdego odpowiadały tej roli, jaką ma on do odegrania w społeczeństwie i służyły do spotęgowania odpowiadającej tej roli działalności. Ideałem społeczeństwa jest zespół duchów, z których każdy ma swój własny i odrębny świat wewnętrzny, i z których każdy postępując w sposób światowi temu odpowiadający, czyniłby jednocześnie to, co jest najbardziej potrzebne dla spotęgowania całości i rozwoju innych duchów, które znowu żyjąc w swoich światach i działając w myśl ich oddaję mu tę samą usługę. Harmonja monad Leibnizowskich, t. j. duchów, stanowiących każdy sam o siebie tylko i z samego siebie świat swój snujących a jednocześnie zestrajają-

cych się w jedną całość, to najwyższy ideał kulturalny i społeczny. Rzeczywistość odbiega od niego daleko. Każdy z nas należy do najrozmaitszych i w najrozmaitszych stosunkach do siebie pozostających — kręgów społecznych. Każdy taki widnokrąg społeczny wymaga od nas odpowiadającego warunkom jego utrzymania i jego rozwoju — sposobu zachowania się. Pomiędzy tymi sposobami zachowania się niema koniecznej jedności. Żyjemy nie w jednem społeczeństwie, lecz w wielu, jesteśmy w każdem z nich kim innym. Nie jesteśmy jedną osobą, lecz zaczątkami wielu: to też i czyny nasze i ich domniemane filozoficzne założenia są zaczątkowe i pozbawione jedności.

Ideał nieziszczalny dla wszystkich urzeczywistniają jednostki — filozofowie, myśliciele, wysnuwający te systematy filozoficzne, których współistnienie obok siebie potrzebne jest do istnienia i rozwoju danego społeczeństwa, danej kultury. Wymagają one istnienia nie jednej wspólnej wiary, lecz wielu różnych naraz i każdy układ społeczeństwa i kultury lub też każda faza rozwoju takiego układu wymaga innej ich kombinacyi.

Jerzy Simmel powiada, że każda zasada metafizyczna ma znaczenie i prawa bytu o tyle tylko, o ile istnieje inna wprost jej przeciwna, że więc zatem prawdziwe są obie. Gdyby dusza społeczna była czemś więcej niż przenośnią możnaby myśleć, że w niej to te poglądy różne lub nawet sprzeczne układają się w jedną harmonijną prawdę. Który jednak z nich jest prawdziwy po ludzku dla nas. Czy można łączyć wiarę w prawdę jakiejś filozofii z uznaniem uprawnienia filozofii od niej odmiennych? Pytania ciężkie — do których powrócimy: pytanie, których my dzieci przejściowej epoki, stojący w przededniu być może jakiegoś nowego kul-

turalnego jutra rozwiązac nie jesteśmy w stanie, które dopiero przez sam rozwój kultury rozwiązane być mogą rzeczywiście, a my co najwyżej przeczuwać, przewidywać kierunek i charakter tego rozwiązania jesteśmy w stanie. Hegel jeszcze zauważył, że w rozwoju ducha ludzkiego wzrost czysto ilościowy doprowadza nieraz do zupełnie nowej jakości. Gdzie zaś ilość w jakość przechodzi, kończy się wyliczanie.

Tymczasem zaś pozostaje nam jedna miara: jakość i ilość czynu, zradzanego przez filozofię. Kultura i rozwój życia nie stosowały dotąd względem systematów filozoficznych, jak i względem innych objawów twórczości, żadnego innego sprawdzianu. Życie życiem się mierzy.

II.

Czem jest rzeczywistość?

Pytanie postawione w ten sposób może zadziwić przeciętnego czytelnika. Czy można o coś podobnego pytać? Czy to, o co pytamy, nie jest czemś niewątpliwem, zrozumiałem samo przez się, nie wymagającem żadnych objaśnień? Powierzchowna nawet tylko znajomość filozofii, krótkie zastanowienie nad ogólnymi wynikami nauki wystarczają już nie tylko do zrozumienia całej zasadności i konieczności ale także jego niezmiernej trudności. Jest to niewątpliwie *centralne* pytanie filozofii, do pewnego stopnia wypełnia ono jej całkowite zadanie. Gdyby pytanie to nie powstawało, gdyby rzeczywistość, świat, dusza nie stawały się w oczach człowieka czemś niepojętem, tajemniczem, filozofia sama byłaby niemożliwą. Platon uważał przecież zdumienie za jej punkt wyjścia (θαυμάζειν μάλα φιλοσοφικὸν πάθος), właściwą odpowiedź na to pytanie może stanowić jedynie *całkowity system filozoficzny*. W szkicu niniejszym nie idzie nam jeszcze i nie może iść o danie takiej odpowiedzi całkowitej i systematycznej. Idzie tu przedewszystkiem o to, abyśmy *nauczyli się rozumieć samo pytanie* (połowa nieporozumień w filozofii powstaje ze źle zrozumianych, źle postawionych pytań).

Nie tylko filozofia odpowiada nam na pytanie: „Czem jest rzeczywistość?“ — odpowiedź na nie stanowić zdaje się przedmiot nauki także, a raczej przedmiot nauk. Czy jednak jest to ta sama odpowiedź: to samo pytanie? Czy nauce i filozofii chodzi jedynie o jedno i to samo: czy są one wyrazem jednej i tej samej oryentacyi? Przecież o rzeczywistości także mówi nam sztuka? O jakąż rzeczywistość tu idzie? Czy jest ona jedna i ta sama, a jedynie nasze oryentacye względem niej, nasze podstawy w tych różnych dziedzinach naszego ducha są różne? Jakież następnie są wzajemne stosunki tych podstaw względem siebie? Czy którakolwiek z nich ma lub może mieć bardziej zasadnicze znaczenie od innych? Czy rzeczywistość ma jakiekolwiek znaczenie niezależne od tych naszych podstaw względem niej, czy też jest czemś przez te same podstawy stwarzanem? Czy gdy te różne podstawy doprowadzają nas do niejednakowych rezultatów należy dążyć do sharmonizowania ich, zaprowadzenia pomiędzy niemi jedności i zgody? Oczywiście szkic niniejszy może raczej wyjaśnić samo znaczenie tych pytań, wytknąć kierunki ich rozwiązania, niż dać samo to rozwiązanie. Najważniejszą jednak właściwie rzeczą jest ustalić porozumienie co do takich ogólnych punktów widzenia; bez takiego porozumienia uprzedniego wszelka dyskusya musi pozostać bezowocną.

We współczesnej filozofii t. zw. „naukowej“ — roi się od tego rodzaju nieporozumień i pogmatwań. Nauka współczesna, współczesne matematyczne przyrodoznawstwo operuje całym systemem takich pojęć, jak materya, energia, siła. Uważamy powszechnie, że pojęcia te są wyrazem pewnych rzeczywistości, że one to wła-

śnie wyrażają istotną prawdziwą rzeczywistość. W jakimżeż stosunku pozostaje rzeczywistość ta, do t. zw. rzeczywistego świata pojedynczych zjawisk, w którym żyjemy? Analiza teoryo-poznawcza wyjaśnia, że pojęcia te służą nam jedynie do zoryentowania się w tym świecie, że mają one znaczenie drugorzędne, wtórne jedynie, podczas gdy świat ten stanowi rzeczywistość pierwotną. Czy jednak tak jest istotnie? Dalsze zastosowanie tej analizy wykazuje, że sam ten świat już jest naszą konstrukcyą, wytworem naszej myśli. Czynny nasz udział został wykryty w każdem postrzeganiu jakiegoś przedmiotu. Samo przekonanie o istnieniu przedmiotów jest już naszą „teoryą", aczkolwiek bezwiednie wypracowaną, „naturalną teoryą", jak mówi Hans Cornelius, w przeciwstawieniu do powstających już na gruncie takich „naturalnych" teoryi — teoryi nauki. Odrzucając wszystko, co przez nas samych jest wytworzone, analiza teoryo-poznawcza doszła do pojedynczych czuć, „elementów i charakterów", jak się wyraża Avenarius i zaczęła w nich upatrywać rzeczywistość najpierwszą, to, co jest „danem". Był to błąd. Jeżeli co, to właśnie takie pojedyncze czucia są czemś najmniej danem, stanowią one właśnie wynik wysoce skomplikowanej abstrakcyi psychologicznej. Podobnie jak w dziedzinie fizyki i mechaniki wytworzyliśmy pojęcia materyi i energii dla wyjaśnienia zjawisk ruchu, ciepła, światła, elektryczności, tak samo w dziedzinie psychologii dla wyjaśnienia zjawisk poznania wytworzyliśmy pojęcie czuć prostych, bezwzględnie danych, obcych wszelkiemu współudziałowi czynnej naszej myśli. Właściwością umysłu ludzkiego jest, że nie rozróżnia on pierwszeństwa logicznego od pierwszeństwa faktycznego w czasie (logische

u. tatsächliche oder zeitliche Priorität) i uważamy pierwsze z nich za drugie. Logicznie pierwszemi zaś są zawsze zasady najogólniejsze, stanowiące wynik najwyższej abstrakcyi, a więc faktycznie najpóźniejsze. Utożsamianie pierwszeństwa logicznego i faktycznego jest jednym z czynników, które w dziejowym rozwoju metafizyki odgrywały największą rolę. Cały panteizm Spinozy opiera się na utożsamieniu porządku realnego zjawisk w ich stawaniu się z porządkiem logicznym ich tłumaczenia. Zasada najogólniejsza, na której to tłumaczenie zjawisk się opierało i która służyła mu za punkt wyjścia — stawała się ich istotą, z której wypływać miały zjawiska te faktycznie. To samo stanowi podstawę pojęcia i d e i, jako istoty rzeczy u Hegla. W formach mniej dobitnie rozwiniętych, a co za tem idzie trudniejszych do wykrycia, utożsamianie takie napotkać możemy niemal u każdego myśliciela lub uczonego. Jest to jeden z tych błędów, których tembardziej trudno się ustrzedz, że do pewnego stopnia przynajmniej niezaprzeczalnie służą myśli, wzmagają jej natężenie. W wydanej w 1902 roku książce p. t. „Die Logik des reinen Erkenntnis" znany filozof niemiecki Herman Cohen uznał Parmenidesa, który pierwszy wygłosił zasadę tożsamości bytu i myśli, na mocy której myśl nasza ujmuje w swych założeniach, założenia bytu samego — za właściwego twórcę filozofii naukowej. Działa tu bezwiednie u Cohena przekonanie, że człowiek nigdy nie zdołałby uczynić ze swych abstrakcyjnych zasad podstawy dalszych wywodów i obliczeń, gdyby nie był przekonany, że zasady te są zasadami bytu samego i że myśl jego odtwarza w swych dedukcyach przebieg realnego rozwoju. Napotkamy jeszcze niejednokrotnie przykłady takiego utożsamienia: pomiedzy innemi zaliczoną tu

być musi także idea umowy społecznej J. J. Rousseau, który niewątpliwie sam nie zdawał sobie dokładnie sprawę z tego, o ile umowa ta jest faktem przeddziejowym, a o ile zasadą kierowniczą przy ocenie ustroju społecznego.

I czucia proste nie są więc pierwotną rzeczywistością, która byłaby punktem wyjścia dla dalszych przetworzeń. Żadna istota myśląca nie stała nigdy na takim stopniu rozwoju, aby całą treść jej duchowego życia wypełniały tylko niepowiązane przez żadne stosunki, bezwzględnie rozpojedyńczone i zamknięte w sobie czucia. Nie jest to jednak bynajmniej jedyna trudność, związana z zagadnieniem i pojęciem rzeczywistości w filozofii współczesnej. Matematyczne przyrodoznawstwo doprowadziło nas do wytworzenia pojęć materyi, energii i t. p. Każde położenie świata, każda zmiana w nim zachodząca dadzą się wyprowadzić z pewnego położenia atomów. z pewnego ugrupowania różnic potencyału i t. p. Całe postępowanie ludzkie, wszystkie nasze czyny muszą podlegać również, jak wszystko inne, zasadzie zachowania energii, czyli muszą być włączone w skład powszechnego, obejmującego wszystko mechanizmu. W żadnym naszym czynie uzewnętrznionym nie może być nic, coby nie wypływało ze stanu naszego układu nerwowego i t. d., gdyż wszelkie *plus* w czynie tym zawarte, wszelkie określenie jego nie dające się wywieść z tych naszych stanów sprzeciwiałoby się zasadzie zachowania energii. Jest to postulat nauki wobec naszego życia, o ile ona ma się stać tej nauki przedmiotem. Czynom naszym jednak odpowiadają i towarzyszą pewne myśli, uczucia, stany duchowe: jakiż jest ich stosunek do takiego pojmowania życia ludzkiego? Ponieważ każdy nasz czyn musi

być zupełnie jednoznacznie określony przez stan naszego układu nerwowego, więc żaden stan duchowy, żadna myśl, jako taka, nie mogą być wciągane w rachubę, jako składnik tego określenia. Są to z tego punktu widzenia jedynie zjawiska towarzyszące, e p i f e n o m e n y; można je tłumaczyć przez stany układu nerwowego, którym one towarzyszą i odpowiadają, ale nie można nigdy odwracać tego stosunku zależności. Na tym punkcie widzenia stoi dziś znaczny odłam psychologów i filozofów, pomiędzy innymi zwolennicy założonego przez R. Avenariusa e m p i r y o k r y t y c y z m u, pośród których Józef Petzoldt formułował ze szczególną ścisłością zasady takiego stanowiska wobec duchowego życia. Powstaje jednak nowa trudność. Każdy stan duchowy zależy od pewnego układu nerwowego. Wiedza nasza o układzie nerwowym jest także stanem duchowym, a więc również zależy od pewnego stanu układu nerwowego, wiedza, o której mowa jest stanem duchowym i t. p. słowem błędne koło (*circulus vitiosus*) i to nie do uniknięcia! Stany układu nerwowego podlegają zasadzie zachowania energii, która staje się istotną, zasadniczą rzeczywistością, ale przecież sama e n e r g i a jest pojęciem wytworzonem przez myśl. Jeżeli więc z jednej strony myśl i całe nasze życie duchowe jest tylko epifenomenem, zjawiskiem drugorzędnem i pochodnem z bezwładnem posłuszeństwem, przekształcającem się wraz z każdem przekształceniem stosunków energietycznych w naszym układzie nerwowym, to z drugiej strony znowu energia staje się właśnie czemś zależnem od naszej myśli, czemś wtórnem w stosunku do niego czemś przez nią utworzonem. Czemże jest rzeczywistość? Energią względnie materyą, czy myślą? Duchem czy

ciałem? Zwróćmy uwagę na to, że wszystko, co stanowi przedmiot naszego doświadczenia i co uchodzi za cielesne, materyalne, może uchodzić też za duchowe. Stół n. p. przecież niewątpliwie zdaje się być przedmiotem niezależnym od duszy, a jednak z innego punktu widzenia jest to zespół pewnych wrażeń wzrokowych, dotykowych i t. p. Stół jak i każdy inny przedmiot jest tylko zespołem wrażeń, rzeczywistych obrazów pamięciowych i wrażeń oczekiwanych. Ten sam *stół* jest zjawiskiem fizycznem lub psychicznem zależnie od punktu widzenia: gdy rozważamy go niezależnie od nas jest to przedmiot fizyczny, gdy zaś rozpatrujemy jego zależność od nas, jako widzianego, wyczuwanego lub pomyślanego stołu, mamy do czynienia ze zjawiskiem psychicznem. *Różnica więc pomiędzy psychologią i fizyką, pomiędzy psychicznem i fizycznem jest różnicą punktów widzenia jedynie: rzeczywistość sama przez się nie jest ani duchową, ani cielesną, jest czemś „trzeciem", jak się wyrażał za F. A. Langem — Avenarius i jedynie nasze różne stanowiska wobec tego trzeciego, nasze różne stosunki do niego — stwarzają w niem określenia, które my na nie samo później rozciągnąć usiłujemy.*

Jest to wskazówka pierwszorzędnej doniosłości: *gdy idzie o określenie rzeczywistości, na pierwszy plan wysuwa się pytanie, jaki punkt widzenia, jaką postawę zajmiemy wobec niej, i samo określenie zależeć będzie zawsze od odpowiedzi na to pytanie.*

Przyjmując zrazu, że rzeczywistość jest pewnem nieokreślonem x, zastanówmy się nad różnemi naszemi stanowiskami w stosunku do tego x, a przedewszystkiem nad temi z pośród nich, szczególnie blisko nas obchodzącemi, którym odpowiadają nauka i filozofia.

Przedewszystkiem zaś zważmy pewną rzecz: niezależnie od tego, czy i o ile owo nieokreślone x — posiada swoją własną naturę, odbijającą się we wszystkich określeniach w obrębie jego nieokreśloności powstających, lub też wyłączającą nawet możliwość całych kategoryi takich określeń, możemy i musimy uznać, że określenia te zależą zawsze w znacznej mierze od punktu widzenia, jaki wobec nieokreślonej rzeczywistości zajmiemy. Świat dla nas zawsze jest odpowiedzią zależącą od pytania, z jakiem do niego się zwracamy. Las dla kupca drzewnego zamienia się natychmiast na pewną liczbę sążni sześciennych materyału opałowego pewnego określonego gatunku lub budulca, dla botanika będzie on współżyciem pewnych określonych form roślinności, wyrastających w nim w pewnych określonych warunkach klimatu gleby itp., dla poety będzie on zbiorowością obrazów, wzruszeń, nastrojów zlewających się w jedną całość, malarz ujrzy w nim przedewszystkiem pewną harmonię barw, cieniów, świateł. I tak bez końca; i żadna liczba takich określeń nie wyczerpie całkowicie lasu, zawsze będzie on zawierał możliwości dla coraz to nowych określeń, coraz to nowych form odczuwania przez coraz to nowych ludzi.

Jeden z najprzenikliwszych myślicieli współczesnych Jerzy Simmel starał się wywieść w swem ostatniem wielkiem dziele: „Filozofia pieniędzy" relatywistyczne

pojęcie prawdy. Prawda jest zawsze stosunkiem dwóch rzeczy: tak np. zasada zachowania energii jest prawdziwą w stosunku do całego zakresu faktów mechanicznych, fizycznych, chemicznych i t. d., materyalistyczne pojmowanie dziejów jest lub może być prawdziwe w stosunku do całego zakresu faktów społecznego i kulturalnego rozwoju i t. d. Innego pojęcia prawdy znaleźć niepodobna. Prawda bezwzględna, która nie byłaby prawdą c z e g o ś, a więc względem czegoś, jest rzeczą nie dającą się pomyśleć. Prawdą nazywamy zawsze zgodę pomiędzy dwoma róznemi ugrupowaniami naszej wiedzy. Cóż się stanie jednak z prawdą, gdy przeniesiemy jej pojęcie na całość, w obrębie której wszystkie stosunki te jedynie mogą mieć miejsce. Czy całość ta może być prawdziwą, a jeżeli jest, w jakiem znaczeniu. Czy nie będzie to wreszcie prawda bezwzględna? Pogląd Simmla co do tego punktu odznacza się niezmierną doniosłością, gdyż formułuje on wyraźnie i zwięźle to, co stanowi u innych myślicieli raczej przeczucie niż uświadomioną przesłankę. Wyłączyć z tego sądu należy dwóch największych myślicieli ostatnich czasów Ryszarda Avenariusa i Fr. Nietzschego, którzy obaj nie znali w duszy swej niczego, coby nie zostało wyjaśnionem ostatecznie, całkowicie. Simmel dał tylko nową, zwięzłą formułę ich poglądów, która stanowi po części przynajmniej samoistny jego dorobek, gdyż śladu bezpośredniej znajomości dzieł Avenariusa nie znajdujemy u niego nigdzie. Przytaczam tu jego słowa, gdyż dotyczą one bezpośrednio zajmujacego nas przedmiotu. P r a w d a bowiem tego wszystkiego, co może stanowić przedmiot naszej wiedzy — wziętego jako całość, jest równoznaczna do pewnego stopnia przynajmniej z tem, co my tu nazy-

wamy „rzeczywistością“. „Oddzielne pierwiastki poznania, czynią się prawdziwemi wzajemnie, poręczając niejako jeden za drugi, całość naszego poznania zdaje się opierać na stosunku, wiążącym pomiędzy sobą teoretyczne i praktyczne interesy naszego życia. Jesteśmy przekonani, że wszystkie wyobrażenia o świecie są zależnemi od pewnej organizacyi fizyczno-psychicznej, która bynajmniej nie jest prostem mechanicznem odzwierciedleniem tego świata. Zasadnicze różnice muszą zachodzić pomiędzy obrazem świata owadu lub orła z jego niezmiernie rozwiniętym wzrokiem, a obrazem świata, jaki się przedstawia jakiemuś zwierzęciu jaskiniowemu, które utraciło zupełnie narządy oczne wskutek braku ćwiczenia, zasadnicze różnice muszą zachodzić pomiędzy naszym ludzkim obrazem świata, a obrazami, przedstawiającymi się niezliczonym formom żyjącym. Stąd musimy wyprowadzić wniosek, że żadnemu z obrazów tych nie można przyznać pozapsychicznej przedmiotowości. W ten sposób przynajmniej negatywnie scharakteryzowane wyobrażenia stanowią jedynie materyał, założenia i wskazania dla naszego praktycznego postępowania, które ustanawia związek pomiędzy nami, a światem takim, jaki istnieje niezależnie od naszych wyobrażeń o nim. Oczekujemy, że nasze działania wywołają w świecie tym pewne określone skutki dla nas i skutki te istotnie mają miejsce i wypadają przynajmniej w zasadzie i w ogólnym swym charakterze zgodnie z naszemi oczekiwaniami, czyli w sposób dla nas pożyteczny. W podobny sposób przedstawia się stosunek pomiędzy światem i praktycznem zachowaniem się wobec niego najróżnorodniejszych zwierząt, które w postępowaniu swem kierują się zgoła innemi od naszych wyobrażeniami o świecie. Jest rzeczą

w najwyższym stopniu godną uwagi: sposoby postępowania oparte na bardzo różnych pomiędzy sobą wyobrażeniach o świecie, z których żadne nie odzwierciedla jego pozapsychicznej przedmiotowej istoty, doprowadzają do rezultatów dających się wyrachować naprzód i tak celowych i pewnych, że celowość ta ani pewność nie mogłyby być większe nawet przy zupełnej równoważnej znajomości tego przedmiotowego ustroju świata. Inne zaś sposoby postępowania oparte na innych wyobrażeniach, które nazywamy błędnemi, prowadzą do skutków dla nas szkodliwych i ujemnych. Widzimy też, że i zwierzęta ulegają złudzeniom i błędom, które następnie prostują. Na czem więc zasadza się ta „prawda“, która treściowo jest zupełnie inna dla nas, niż dla zwierząt, i zarówno u nich, jak i u nas nie odzwierciedla przedmiotowej pozapsychicznej rzeczywistości, a jednak zarówno nas, jak i zwierzęta te prowadzi do celowego zachowania się wobec świata? Wydaje mi się, że jedynie następujące przypuszczenie jest to nam w stanie wytłómaczyć. Różnice w organizacyi wymagają, aby każdy gatunek dla własnego zachowania i wykonania swych zasadniczych celów życiowych, zachowywał się w odrębny, odmienny od innych gatunków sposób. To, że jakieś działanie dokonane na podstawie pewnego wyobrażenia pociąga za sobą skutki pożyteczne dla działającego, nie dowodzi jeszcze bynajmniej, aby wyobrażenie to miało być wiernem i dokładnem odbiciem przedmiotowego pozapsychicznego stanu rzeczy. Rozstrzyga tu jedynie to, do czego prowadzi wyobrażenie jako r e a l n e wydarzenie wewnątrz organizmu, w związku z innemi „fizyczno-psychicznemi siłami tego organizmu.“ (Philosophie des Geldes“). Te wyobrażenia, które prowadzą

w ten sposób jakiś gatunek do działań, czynności sprzyjających jego zachowaniu się i rozmnożeniu, zostaną utrwalone przez dobór, jako prawdziwe i prawda. Jeżeli dzisiaj mówimy, że człowiek postępuje w sposób dla siebie zbawienny, gdy się opiera na wyobrażeniach prawdziwych, a w sposób zgubny, gdy się powoduje wyobrażeniami błędnemi, to nie powinniśmy zapominać, że pierwotny biologiczno-rozwojowy stosunek był wprost odwrotny, t. j. że wyobrażenia utrwalały się jako prawdziwie, dlatego właśnie, że prowadziły do sposobu zachowania się, sprzyjającego utrzymaniu się i rozwojowi gatunku. Rozstrzyga więc o prawdzie lub nieprawdzie jakichś wyobrażeń, nie ich zgodność z przedmiotami, do których się bezpośrednio stosują, (zresztą stwierdzenie takiej zgodności lub niezgodności jest rzeczą bezwzględnie niemożliwą), *lecz jedynie zdolność wyobrażeń tych wywoływania działań i czynności dla danego gatunku pożytecznych. Prawdą jest to, co prowadzi do działania w sposób odpowiadający warunkom utrzymania się i rozwoju gatunku.* Jest to punkt widzenia pierwszorzędnej doniosłości, *stanowi on kamień węgielny całej nowoczesnej teoryi poznania.* Wydaje się on zrazu czemś niesłychanie paradoksalnem. Zastanowienie jednak bliższe wykaże, że w formie utajonej dominował on już oddawna w całej nowoczesnej filozofii. Tą utajoną formą jest *kantyzm.* Kant przecież napisał, że przewrót dokonany przez niego w filozofii, przewrót, który on porównywał z tym, jakiego dokonał Kopernik, zasadzał się na tem, że podczas gdy dotąd utrzymywano, że pojęcie nasze stosuje się do przedmiotów,

on oparł swoją filozofię na zasadzie, że przedmioty stosują się do naszych pojęć, gdyż doświadczenie nasze, nasza rzeczywistość jest zawsze wynikiem ujęcia czuć naszych przez nasz umysł. I według Kanta więc ustrój naszego umysłu rozstrzyga o tem, co jest naszą prawdą, naszą rzeczywistością. Gdy zaś uznamy z kolei zależność ustroju umysłowego od ogólnych warunków naszego życia i przystosowania się naszego do nich, będziemy mieli właśnie punkt widzenia naszkicowany przez Simmla.

Jeżeli ogólno-ludzkie wyobrażenie o świecie rzeczywistym może być uważane za wynik przystosowania się gatunku „*homo sapiens Linn.*" do warunków, w których gatunek ten żyje, to nauka rozwijająca się zawsze na podstawie tego ogólnego, ogólno-ludzkiego wyobrażenia o rzeczywistości, które R. Avenarius nazywa naturalnem ludzkiem pojęciem o świecie, jest już wynikiem dalszych przystosowań, wymaganych przez coraz to bardziej skomplikowane warunki istnienia ludzkiego. Nauka jest wytworem społecznym w tem znaczeniu, że społeczeństwo właśnie i wymagania jego stwarzają te bardziej złożone warunki, do których przystosowanie się uwarunkowuje powstanie i rozwój nauki. Co za tem idzie: wszystko, co powiedzieliśmy o rzeczywistości, stosuje się też do nauki i prawd naukowych. Prawdy te są tylko formą przystosowania umysłu ludzkiego i bynajmniej nie mogą uchodzić za wierne odbicie jakiegoś przedmiotowego, pozaświadomościowego stanu rzeczy. Są one jedynie znaczkami oryentacyjnymi, nie pozwalającymi nam zbłąkać się w chaosie zjawisk i całe ich znaczenie na tem polega. Prawdą naukową staje się każda myśl, każde ustosunkowanie pojęć, na podstawie którego postępując,

dochodzimy do pożądanych dla nas celowych rezultatów. I tu także zasada doboru wyklucza jako błędne takie ustosunkowanie pojęć, któremi kierowanie się okazuje się niecelowem lub szkodliwem.

Wydaje się, że obecnie trudniej nam jeszcze wyrobić sobie jakiekolwiek pojęcie o rzeczywistości. Przecież widzieliśmy, że żadne nasze wyobrażenia, żadne nasze pojęcia nie mogą być uznane za wierne odbicie jakiegoś pozapsychicznego, przedmiotowego bytu: zbywa więc nam tu całkowicie na podstawie do jakichkolwiek wniosków. Rzeczywistem, powiedzieliśmy, jest to, czego wyobrażenie jako rzeczywistego sprzyja utrzymaniu się i rozwojowi gatunku. Przez to samo już uznajemy więc gatunek, warunki jego utrzymania się i rozwoju za coś bezwzględnie istniejącego. Bynajmniej. Gdy chcemy oznaczyć położenie jakiegoś punktu w przestrzeni, określamy jego położenie w stosunku do określonych przecinających się linii, które nazywamy s y s t e m a t e m w s p ó ł r z ę d n y c h. Czy jednak przez to oznaczamy już położenie tych współrzędnych, jako coś absolutnie danego? Wcale nie. Aby określić ich położenie trzeba by się uciec do podobnego środka. Można określać położenie wszelkich punktów przestrzeni, jedynie przez ich wzajemny stosunek względem siebie. Podobnie i we wszystkich tłumaczeniach i wyjaśnieniach naukowych. Każde pojęcie służące nam do objaśnienia innych, jest jedynie tylko takim systematem współrzędnych, który wyjaśniony być może jedynie przez stosunek do jakiegoś innego pojęcia i tak bez końca. Poznanie jako całość staje się jednem zorganizowanem *petitio principii.* Gatunek więc, warunki jego utrzymania się, to jedynie środek oryenta-

cyjny zastosowany do pewnej kategoryi zjawisk. Bezwzględnego znaczenia on nie ma.

Pytanie, czem jest rzeczywistość — zaostrza się coraz bardziej. Gdy będziemy szukali najogólniejszego określenia rzeczywistości na podstawie dotychczasowych wywodów, nic znowu nie znajdziemy prócz wspomnianego stosunku naszego do prostego x, do czegoś nieokreślonego, co nabiera określeń przez stosunek nasz do niego.

Błędem filozofii jest twierdzenie, że kiedykolwiek cokolwiek bywa nam dane przy naszej bezwzględnej bierności. Wszystko zawsze jest dane w stosunku do nas, stosunku, jaki przez zajęcie pewnego punktu widzenia stwarzamy. Nic nie staje się dla nas rzeczywistem oprócz tego, wobec czego pozostajemy w jakimś stosunku, czemu nadajemy jakąś wartość. Zasługę H. Münsterberga jest zwrócenie w ostatnich czasach na to uwagi. Gdy więc szukać będziemy ostatecznej rzeczywistości znajdziemy ją w tem, co w nas zajmuje pewne stanowisko, nadaje wartość, co stanowi centralny punkt, z którego rozchodzą się wszystkie promienie czyniące rzeczywistem to, na co padną. Rzeczywistem w tem znaczeniu jest jedynie nasze dążenie, nasze czynne stanowisko wobec świata. Fel. Ravaisson, autor cennych choć mało dziś znanych prac o „Metafizyce Arystotelesa" i „Filozofii francuskiej XIX wieku" nazywał pogląd ten pozytywizmem metafizycznym. Metafizycznym — dlatego, że uznawał on poznawalność bezwzględnej istoty świata, pozytywizmem zaś dlatego, że istota ta była dlań nie czemś, co ma być określonem zapomocą pojęć, lecz faktem ujawniającym się w naszej świadomości. Zostaje tu zaznaczony zasadniczy punkt widzenia metafizyki. W metafi-

zyce *poznawać* znaczy to samo, co *być*, metafizyk nie poznaje, lecz *jest*. Każdy człowiek, każdy podmiot myśli i czynu, może być uznawany za punkt przejścia nowych sił. Świat nie tylko jest, ale także się staje i stan istniejący świata zawsze może być rozpatrywany jako jeden chwilowy stan równowagi pomiędzy różnemi możliwościami, dążącemi do swego ziszczenia. Te to różne możliwości dochodzą do swego uświadomienia w naszych systematach filozoficznych. Mówiłem w szkicu poprzednim, że człowiek dąży zawsze do uznania za cel rozwoju bytu samego i jego znaczenia — tego, co stanowi przedmiot własnych dążeń jego świata. Tu jest właśnie punkt widzenia, które mu to umożliwia. Zostaje on uznany za wyraz jednej ze stających się, dążących do ziszczenia w świecie możliwości, za systemat możliwości i systemat metafizyczny, systemat filozoficzny ma za zadanie rozwinąć tę możliwość, uzasadnić ją.

Każde dążenie ludzkie skierowane jest ku pewnemu ustrojowi świata. Przez to właśnie jednak, że ustrój ten działa już jako cel naszych dążeń istnieje on już. Istnienie potencyalne, τῇ δυνάμει, nie jest czczem słowem, to, co jest możliwe, istnieje, bo *działa*, a to, co istnieje rzeczywiście, jest tylko skombinowanym rezultatem tych działań, kombinacyą wszystkich możliwości.

Przyjmując jednak, że metafizyka czyli filozofia ma za zadanie rozwijać pojęcia możliwych ustrojów świata działające w nas bez naszej świadomości w naszych sposobach postępowania i nadawania wartości, przyjmujemy przez to samo, wielość systematów filozoficznych. Który więc z nich będzie prawdziwym? Każdy,

gdyż każdy będzie rozwinięciem pewnej możliwości. Zresztą widzieliśmy, że *prawda* jedyna i bezwzględna nie istnieje, że to, co za taką prawdę uchodzi jest tylko pewną formą przystosowania się pewnego gatunku istot żywych. Jeżeli przystosowanie to wydarzające się w naszych wyobrażeniach o rzeczywistości i naszych pojęciach naukowych pozwala nam owładnąć zjawiskami, to filozofia wskazuje na cel tego owładnięcia t. j. wskazuje nam, czem są zjawiska *w swej wyrażającej się w nas możliwości*. Powie mi ktoś, że przecież i możliwość ta, wyrażająca się w nas, nasz światopogląd filozoficzny — może być uważana także za pewną formę życiowego przystosowania się, t. j. może być wyjaśniana przez swój stosunek do warunków zachowania się i rozwoju istot, które systemat ten wytworzył. Niewątpliwie; ale uważać to za zarzut, znaczy to nie rozumieć bezwzględnie różnicy w punktach widzenia naukowym i filozoficznym. Nauka określa jedynie zjawiska przez ich wzajemne stosunki do siebie, co nie pozostaje w żadnej sprzeczności z tem, że ogólna zbiorowość tych zjawisk pozostaje nieokreślona. Gdy czynię z jakiegoś systematu metafizycznego zjawisko, zajmując względem niego stanowisko zupełnie zewnętrzne kogoś, co szuka środków oryentacyi, mogę określać go przez stosunek do ustroju istoty, która go stworzyła lub jakiegokolwiek *systematu współrzędnych pojęciowych*, Żadne jednak z określeń, do jakich w ten sposób dojść mogę, nie uszczupla w niczem znaczenia samego systematu jako wyrazu swej nieokreślonej i określić się nie dającej całości. Rozpatrując systemat ten z punktu widzenia tego znaczenia błędnem jest nawet twierdzić, że jakaś istota go wytworzyła.

Jest on wyrazem przynależności istoty tej do jednego z możliwych światów. Chaos zjawisk, to punkty przecięcia krzyżujących się możliwości. Każdy z nas należy do jakiegoś możliwego stającego się świata, jest jego cząstką; uświadomić sobie świat możliwy, do którego się należy, świat, który przez nas się staje, jest zadaniem filozoficznem człowieka.

III.

Swiat nauki i świat filozofii.

Stosunek nauki do filozofii nie przestaje zajmować myślicieli współczesnych: można twierdzić, że wszystkie usiłowania i dążenia filozofów fachowych skupiają się na tym punkcie. Nic dziwnego, jeżeli się zważy całą doniosłość, jaką posiadać musi dla filozofii coraz bardziej zbliżający się, coraz bardziej nieuchronny, nieunikniony coraz bardziej dokonany fakt wyodrębnienia się z filozofii wszystkich tych pierwiastów, które z natury swej należą do nauki. W całym dotychczasowym swym rozwoju filozofia zawierała w sobie prócz własnej swej treści, treść niewyzwolonych jeszcze z pod jej hegemonii, nie wyodrębnionych nauk. Dzisiaj dopiero ostatnie nauki „filozoficzne“: teorya poznania, logika, psychologia, etyka, estetyka dochodzić zaczynają do poczucia swej odrębności i niazależności od filozofii, zaczynają odgraniczać się od niej i przeciwstawiać się jej. Co się stanie wobec tego z filozofią, czem będzie, gdy zostanie wreszcie wyzwoloną całkowicie od wszelkich obcych jej w zasadzie pierwiastków naukowości, czy wogóle zostanie jej jeszcze jakiekolwiek zadanie do spełnienia, czy nie zniknie ona całkowicie?

We współczesnych rozprawach i dyskusyach filozoficznych pytania te nie bywają zazwyczaj formułowane i stawiane wyraźnie: niejasna ich świadomość odczuć się daje w tej niepokojącej ostrożności, z jaką „filozofowie“ współcześni unikają, jak gdyby na zasadzie jakiejś milczącej umowy, pewnych drażliwych punktów. Współcześni pisarze filozoficzni zachowują się tak, jak ludzie obawiający się zdradzić przed samym sobą jakąś lękliwie i starannie ukrywaną tajemnicę. Tajemnica ta dalej ukryć już się nie da. Zbliża się pora, gdy filozofia samą sobą tylko stać będzie musiała, na samej sobie tylko oprzeć się lub zginąć. Wtedy wytrwają i wytrwać będą mogli przy niej ci jedynie, którzy zachowali wiarę w nią.

Filozofowie współcześni, pracownicy i myśliciele nazywający się filozofami — wiary tej nie posiadają i na tem zasadza się ich tajemnica. Pisma ich przemawiają dobitnie pod tym względem. Rozprawiali oni i spierali się w nich nad tem, czy filozofia jest, czy też nie jest nauką i przy tem zdawali się przyjmować, że uznanie filozofii za „naukę“ będzie stanowiło dla niej pewien rodzaj awansu, podwyższenie w godności. Jest to bardzo znamiennie. Są w filozofii współczesnej w tem, co dziś jeszcze do filozofii bywa zaliczanem, pierwiastki, których naturą i przeznaczeniem jest niezaprzeczalnie stać się nauką. Teorya poznania, estetyka, etyka i t. p. dążą dziś do wyodrębnienia się z pod władzy filozofii, do uzyskania i utrwalenia niezależności od siebie tak, jak kilka wieków przed tem dążyły do tego fizyka, mechanika, chemia, biologia i t. p. Gdy filozofowie współczesni dyskutują nad tem, czy filozofia jest czy też nie jest nauką idzie tu właściwie o co innego, idzie tu o to, czy „filozoficzne“ niezupełne nauki doj-

rzały już dziś, czy też nie, do swej samodzielności. Wyzwolenie się ich z pod władzy filozofii, stanie się naukami odrębnemi i samodzielnemi, jest faktem pierwszorzędnego znaczenia, lecz jest złudzeniem i nieporozumieniem, gdy fakt ten przybiera formę zagadnienia: „czy filozofia jest, czy też nie jest nauką". Ludzie, którzy nad rozwiązaniem zagadnienia tego pracują, nie są w stanie pojąć inaczej swej pracy, swej działalności myślowej, jak tylko *sub specie* nauki: pytanie to więc może mieć nawet dla nich znaczenie tragiczne. „Filozofia musi stać się nauką, lub też musi zginąć", nie pojmują bowiem oni, czem mogłaby być ona, gdyby nauką być nie miała. Aby to zrozumieć, aby to w i e d z i e ć, trzeba czuć w sobie pierwiastki tej wiedzy. Nie wie, czem jest sztuka, ten, kto nie jest artystą twórczym czy też odtwórczym, nie wie, czem jest filozofia, kto nie jest filozofem. I w tem jest słowo zagadki.

Ludzie, nazywający się dziś filozofami, nie są nimi wcale: są uczonymi, zabłąkanymi w dziedzinie filozofii. Dopóki filozofia zawierała w sobie pierwiastki nauki, — uczeni mogli być uważani za filozofów; gdy wyodrębnienie i rozgraniczenie zostanie dokonane i przeprowadzone zupełnie, trzeba będzie zrozumieć, że człowiek filozofii, nie jest człowiekiem nauki, jak nie jest człowiekiem sztuki, że pytać, czy filozofia jest nauką, jest nie mniejszym błędem i nieporozumieniem, jak pytać, czy nauką jest sztuka.

Filozofia jest dziedziną życia duchowego, twórczości kulturalnej, całkowicie odrębną od tych innych, które mianem nauki lub sztuki są oznaczane. Obok tych dwóch, jest ona trzecią siłą kulturalną odrębną od pozostałych i w tej samej mierze niezależną od nich,

w jakiej one niezależnemi są od niej. Inne zupełnie pierwiastki, czynniki, zdolności i moce duchowe znajdują swój wyraz w filozofii, niż w nauce. Filozof jest innym typem, innym gatunkiem człowieka, niż uczony. Nieporozumienie i wątpliwości, jakie co do tego zachodziły nieustannie i zachodzą do dziś dnia, uwarunkowane były przez te historyczne stosunki, jakie wiązały dotychczas filozofię z nauką. Filozofia pociągać mogła i pociągała istotnie ku sobie duchy i myśli nie tylko tem, co było w niej i jest specyalnie i właściwie filozoficznem, ale także i tymi pierwiastkami, które lubo czasowo zaliczane do niej, z natury swej należały do całkowitej i zupełnej samodzielności. Dopóki filozofia zawierała w sobie pierwiastki naukowe, musiały w niej dochodzić do głosu i naukowe punkty widzenia i naukowe sposoby stawiania kwestyi, a więc i ludzie „nauki“ mogli w niej znajdywać pole dla swych uzdolnień i właściwości duchowych. Uważanem było nieraz za zadanie i interes filozofii to, co właściwie zadaniem i interesem było jedynie z punktu widzenia tych tymczasowo do filozofii zaliczanych, niedojrzałych nauk, co było krokiem naprzód na drodze wiodącej do ich samodzielności. Było w tem nieporozumienie niewątpliwie, ale do pewnego stopnia tylko. Interesy filozofii i nauki zlewały się tu pod wieloma względami. Jeżeli interesem nauki było wyzwolić się z pod wpływu filozofii, to interesem filozofii także było oswobodzić się od ciężaru obcych jej właściwie naukowych zadań, wyodrębnienie ich, oczyszczenie się od nich i poczucie się wreszcie sobą i tylko sobą.

Jeżeli pozostawimy na stronie to, co w filozofii dotychczasowej było stającą się nauką, spostrzeżemy i zrozumiemy, że każdy systemat filozofii był właściwie sy-

stematem wartości, systematem celów, jakie dany filozof ludzkości stawiał lub narzucał. Świat nie przedstawia dla nas znaczenia, póki go weń nie włożymy. Każdy filozof, o ile był filozofem nadawał światu znaczenie, uczył i zmuszał ludzi do przeżywania tego świata, jako czegoś, takie a nie inne znaczenie mającego, do przeżywania więc takiego, a nie innego świata. Każdy filozof stwarzał więc swój świat, w którym żył on i ci, co szli za nim i na tem zasadzało się właśnie to, co czyniło go filozofem. Każdy filozof był twórcą wartości, prawodawcą, jak mówi Nietzsche.

Nietzsche zwiastował nam nowych filozofów, którzy przyjść dopiero mają i różnymi być od wszystkich dotychczasowych. Nie były to czcze słowa. Nie zmieniły się wprawdzie zasadnicze zadania filozofii, ale zmienił się stosunek do nich filozofów, zmienił się stopień i rodzaj ich uświadomienia. Złudzenia są niewątpliwie słabością, krępującą silnych, ale bywają także źródłem siły słabych i tchórzliwych. Trzeba wielkiego męstwa, by kroczyć nad przepaściami, patrząc w nie i mierzyć ich głębie: większość znieść może drogi po urwiskach ducha, jedynie nie dostrzegając niebezpieczeństw, mamiąc się co do nich. Związek filozofii z nauką był dotychczas dla filozofów źródłem takich złudzeń. Ponieważ filozofia zawierała w sobie pierwiastki naukowe, ponieważ dalej wskutek bliższego a przynajmniej bardziej rzucającego się w oczy związku pierwiastków tych z praktycznemi potrzebami i zagadnieniami życia kulturalnego rozwijały się one najszybciej, najruchliwiej, predominowały one więc najczęściej nad całą filozofią, tak, że dla nich jedynie obowiązujące i możliwe punkty widzenia wysuwały się na

pierwszy plan, pochłaniając wszystkie inne. Nauka odznacza się niezmiennie i stale pewną charakterystyczną właściwością: jest nieosobistą. Uczony nie odpowiada za swoje spostrzeżenia i uogólnienia. Im mniej jest w nich jego osobistości, jego ja, tem lepiej zadanie jego czyni zeń tylko medyum przyrody. Konstatuje on i ujawnia on to tylko, co jest — oto wszystko. Punkt widzenia ten zastosowano do filozofii. Filozofowie przesłaniali w ten sposób sami przed sobą odpowiedzialność swojej działalności, chcieli oni i ze stwarzanych przez siebie wartości uczynić tylko skonstatowanie tego, co jest. Dzisiaj, gdy wyodrębnienie filozofii od nauki jest faktem niemal dokonanym, takie samooszukiwanie staje się niemożliwem, „o tem, czem jest wartość i co ma wartość, wie tylko ten, co ją tworzy", mówi Nietzsche. Nie odcyfruje jej filozof i nie znajdzie tej wartości nigdzie poza sobą: stworzyć ją, wyłonić ją z samego siebie musi on. I to jest cecha zasadnicza tych filozofów, których Nietzsche był zwiastunem, to jest tragedya ich samotności i ich odpowiedzialności, której niczem przed samym sobą zamaskować, przysłonić już nie mogą. Poczucie tej straszliwej odpowiedzialności złamało Nietzschego.

Nowi filozofowie nie umieją jeszcze przystosowywać się do nowych zadań, które teraz odsłoniły się w swej nagości przed nimi. Chcą oni wciąż rozstrzygać na drogach poznania to, co jedynie na drodze życia rozwiązane być może. Filozofia nie jest postacią poznania, jest czemś głębszem o wiele, jest formą życia, formą stającego się czynu.

Filozofii nie wymyśla się, nie poznaje, przeżywa się ją. Rozumieć to zdawał się Nietzsche, gdy pisał:

„ja wprowadzam filozofię jako pojęcie niebezpieczne dla życia". Niebezpieczne, gdyż może nakazać zerwanie ze wszystkiem, co dotychczasową treść życia stanowiło. Mówiono niejednokrotnie o różnicy metod filozofii indyjskiej w zestawieniu z filozofią europejską, czy to starożytną, czy nowożytną. Dadzą się one sprowadzić do tej jednej: hindusi rozpatrywali filozofię jako postać nie poznania, lecz życia. Nie wymyślali jej, lecz wyżywali, jeśli tak powiedzieć można. Byli oni w tem jednostronni, to inna sprawa, nie przesądzająca wcale o istotnej wartości metody i nie mająca wogóle nic wspólnego z zagadnieniem tej wartości. Nie znaczy to, aby europejscy filozofowie nie posługiwali się tą metodą, lecz czynili oni to nieświadomie. Taki Leibniz tygodniami nie wstający z fotelu, mówiący, że „nie jest konieczną rzeczą żyć, lecz konieczną rzeczą jest myśleć", nie tylko dyalektycznie rozwijał pojęcie monady, czuł się on taką monadą, był nią, tylko nie umiał odróżnić tego, co było w niem życiem, czynem, od tego, co było w nim poznaniem. Dzisiaj takie nieuświadamianie, pomieszanie rzeczy tak dalece zasadniczo różnych jest już niemożliwe. I to jest osobliwość współczesnego momentu w filozofii. Dziś wszystkie poznaniowe nici wiodące ku niej zrywają się. Myśliciele współcześni czują, że zmieniło się coś zasadniczego, ale nie śmią przyznać się, że poznająca myśl nie może być dostatecznym odpowiednikiem i odpowiedniem narzędziem filozofii, że aby być filozofem nie dość jest wiedzieć wszystko, co filozofia naukowa wiedzieć nakazuje, lecz, że trzeba urodzić się przedewszystkiem uzdolnionym do świadomego przeżywania procesów bytowych. Świat przekształca

się w każdym człowieku, w każdym człowieku zachodzą zmiany, mające znaczenie mniej lub więcej rozległe, mniej lub więcej daleko poza niego sięgające, lecz jedynie w filozofie zmiany te dochodzą do świadomości, on jedynie może być sumieniem stającego się świata, może uczynić j e g o s t a w a n i e s i ę s w o i m c z y n e m. Powiedziałem w szkicu poprzednim, że każdy człowiek przynależy do jakiegoś możliwego stającego się świata, i że filozofia jest uświadomieniem jedynie tej przynależności, zdaniem sobie sprawy z tego, do jakiego możliwego świata się należy. W filozofii jednostka ludzka zmienia swe znaczenie, wychodzi poza obręb swych osobistych i wązko pojmowanych społecznych interesów i stosunków, staje się siłą bytową, mającą bytowi temu w stawaniu się jego odpowiedni nadać kierunek. Współczesna psychologia nauczyła nas w świadomości widzieć epifenomen jedynie, zjawisko towarzyszące zmianom i zjawiskom fizyologicznym, zachodzącym w naszym centralnym układzie nerwowym. Przywykliśmy rozważać świadomość z tego punktu widzenia jedynie, przywykliśmy odmawiać jej wszelkiego czynnego znaczenia, zapominając, że w ten sposób przypisujemy absolutnie znaczenie temu, co jest jedynie metodą naukowego badania faktów świadomości i co wskutek tego jedynie takie względne, metodologiczne znaczenie posiadać może. Kwestyą metody jest jedynie to, że zjawiska duchowe mogą być naukowo rozpatrywane, mogą być jednoznacznie określane jedynie w związku i zależności od materyalnych faktów fizyologicznych. Przecież z drugiej strony same te fakty fizyologiczne dane są nam w świadomości jedynie. Nie należy nadawać ontologicznego znaczenia temu, co ma znaczenie jedynie naukowego,

przez względy metodologiczne uzasadnionego punktu widzenia. Parelelizm psychofizyczny pojęty jako zasada przewodnia badań psychologicznych, a jest to jedynie jego uprawnione znaczenie, nie przesądza w niczem sprawy ontologicznego, bytowego znaczenia świadomości, ducha. Cała filozofia nasza upływa w dziedzinie bytowej, odmawiać jej bytowej doniosłości, dlatego tylko, że sama świadomość, jako całość jest zjawiskiem pochodnem jedynie, epifenomenem, określanym przez zjawiska fizyologiczne i nie posiadającem własnej przyczynowości sprawczej, jest to opierać się na nieporozumieniu. Wszystkie punkty widzenia, rozróżnienia, metody nauki są jedynie środkami orjentacyjnymi, żadne b y t y im nie odpowiadają. Kwestye ontologiczne, kwestye bytu dla nauki zgoła nie mają znaczenia. Nauka nie mówi, że świadomość nie ma własnego znaczenia i jest zwykłym zależnikiem tylko zjawisk materyalnych, lecz mówi jedynie, że zjawiska świadomości mogą być jedynie określane przez ich stosunek do zjawisk fizyologicznych. Przemieniać ten stosunek zależności metodologicznej na zależność ontologiczną bytową znaczy to nie pojmować natury poznania n a u k o w e g o. Nie będę się tu wdawał w rozstrzyganie zagadnienia o ontologicznem znaczeniu świadomości — za dalekoby to nas zawiodło, tu tylko poprzestanę na zaznaczeniu, że świadomość ta pewnego stawania się i sąd o niem czyni ze stawania się tego nasz czyn: jeżeli więc filozofia jest uświadomieniem procesów bytowych poprzez nas i w nas się stających, czyni ona z procesów tych czyn nasz, przekształca stawanie się świata w nasz czyn. Na tem zasadza się bytowe znaczenie filozofii, na tem zasadza się także cecha wyodrębniająca c z ł o w i e k a f i l o z o f i i o d c z ł o w i e k a n a u k i. Czło-

wiek nauki poznaje to, co jest, co staje się bez jego udziału; człowiek filozofii, filozof przepisuje, chce przepisać kierunek świata, pierwszy wyklucza swą osobistość, swoje ja, drugi przeżywa świat cały, jako swą odpowiedzialność i swój czyn. Łatwo zrozumieć, że psychologia tych dwóch ludzi, tych dwóch typów jest najzupełniej różna i że człowiek nauki, uczony nie jest w stanie nigdy przeżyć, zrozumieć zagadnień filozoficznych, nie mówiąc już o zagadnień tych rozwiązywaniu.

1903.

FILOZOFIA CZYSTEGO DOŚWIADCZENIA.

RYSZARD AVENARIUS.

I.

W przedmowie do swojego „Wstępu do krytyki czystego doświadczenia", Karstanjen wymienia polskie piśmiennictwo w liczbie tych, w których filozofia czystego doświadczenia pozyskała najwięcej zwolenników. Istotnie, nazwisko twórcy jej Ryszarda Avenariusa za bezwględnie nieznane u nas uchodzić nie może: spotykamy się z niem dość często w naszych artykułach filozoficznych. Co więcej, można wyczuć u naszej publiczności, w tych warstwach jej oczywiście, które wogóle zajmują się podobnemi rzeczami — pewne zainteresowanie względem twórcy empiryokrytycyzmu. Pomimo to wszystko ośmielam się twierdzić, że filozofia Avenariusa nie została dotychczas u nas ocenioną w całem jej niezmiernie wielkiem znaczeniu, a co więcej, iż nie została ona ocenioną dostatecznie nawet na Zachodzie.

Ryszard Avenarius nie uczynił nic dla zapewnienia dziełom swoim popularności, przeciwnie, zrozumienie jego dzieł jest niezmiernie utrudnione, wskutek niezrównanej zwięzłości wykładu i własnej, przez samego

autora wytworzonej terminologii. Ta ostatnia trudność bywa często przedstawiana w przesadnem świetle: każde dzieło filozoficzne wprowadza pewną liczbę nowych pojęć, lub też pojęć dawnych, lecz rozpatrywanych z nowego, nieznanego dotąd punktu widzenia. Posługiwanie się dla oznaczenia takich nowych lub w nowem oświetleniu przedstawionych pojęć dawniej ustalonymi, a więc niezupełnie im odpowiadającymi terminami utrudnia właściwie bardziej jeszcze zrozumienie, gdyż wymaga nietylko zapamiętania treści, przez terminy te oznaczanej, ale także nieustannego baczenia na to, byśmy treści tej nie pomieszali z innem jakiemś skądinąd nam znanem a w danym wypadku nieodpowiedniem znaczeniem nieznanego nam wyrazu. Najczęściej nie udaje się nam całkowicie ustrzedz się od takiego pomieszania, i jak mówi subtelny myśliciel niemiecki Fred Bon, znacznej części nieporozumień i sporów filozoficznych źródłem jest błąd, polegający na tem, że przy wnioskowaniu termin otrzymuje znaczenie różne od tego, jakie miał w przesłankach, błąd nazywany przez logików quaternio terminorum. Z chwilą, gdy pokonamy trudności, jakie przedstawia nam zaznajomienie się z każdą nową, a więc i z Avenariusowską terminologią, i gdy oswoimy się już z nią dostatecznie, przekonywamy się, jak niezmiernie celowem było jej wprowadzenie, jak wielu oszczędza nam nieporozumień, i jak niezmiernie wzmaga ścisłość myśli, z któremi nas zapoznaje. Pomimo to i wtedy jednak czytanie dzieł Avenariusa wymagać będzie jeszcze bardzo wielkiego natężenia i skupienia z naszej strony: wykład wprawdzie zarysowuje się w linjach niezmiernie wyraźnych, ale jest jednocześnie nadzwyczaj surowy, skondensowany; nie ma tu nic zbytecznego, żadnego

powtarzania lub podkreślania; wszystko jest jednakowo ważnem i wymagającem uwagi. Wielu myślicieli w wieku ubiegłym kusiło się o to, aby wnieść ścisłość możliwie do matematycznej zbliżoną do roztrząsania i opracowywania zagadnień duchowych i moralnych. Żadna z prób tych wszakże nie może być porównywaną nawet z Krytyką czystego doświadczenia Avenariusa. W tonie wykładu nie odczujemy tu nigdzie, że dotyczy on rzeczy ludzkich, najbardziej ludzkich. Surowość i chłód wieją z tych najeżonych terminami i formułami kart; zdania tu są twarde i jasne, jakgdyby z granitu ciosane i wszystkie razem wiążą się w jeden nadludzko potężny i niespożyty gmach. Jest w dziele Avenariusa pewnego rodzaju piękno, tylko piękno i to nie przez każdego jednakowo odczute być może; sądzę, że umysły matematyczne w naukach ścisłych rozkochane czytać mogą Avenariusa z niepospolitem zadowoleniem, a rzeczą nie ulegającą wątpliwości jest, że po czytaniu jego dzieł wszystkie inne o podobnych materyach traktujące wydawać się mogą w mniejszym lub większym stopniu frazeologiczną paplaniną. Myśl, która z Avenarjusem obcować się nauczyła, wdraża się w pewne karby i zachowuje na sobie piętno na całe życie chyba.

Leży w tem pewne niebezpieczeństwo. Umysły tylko bardzo żywe, rzutkie, wszechstronne zdołają przy tem zachować giętkość niezbędną do tego, aby panować nad przedmiotem, nie zaś być przezeń opanowanemi. To ostatnie ma najczęściej miejsce z uczniami Avenariusa: wszyscy oni znajdują się zazwyczaj wewnątrz wzniesionego przez Avenariusa gmachu, przypominają sobie rozkład i powiązanie oddzielnych przejść i kurytarzy, żaden zaś nie umie wznieść się na taką wy-

żynę, z której filozoficzny twór mistrza dałby się objąć okiem, jako jedna całość. Żaden z nich nie przeżył tego tworu, jako całości. Jest to niezmiernie ważnem: w filozofii jak i w całem życiu duchowem to tylko uważać możemy za własne i na stałe pozyskane, co zostało przeżytem przez nas nietylko jako wiedza, ale także i jako wzruszenie, jako stan ducha wogóle. Uczniowie Avenariusa przeżyli zapewne niejedno wzruszenie, czytając dzieła mistrza i spostrzegając, że to, co wydawało im się zrazu labiryntem, posiada plan niezmiernie jasny, wyraźny i przejrzysty, zawsze to były jednak tylko wzruszenia zwiedzających dumny gmach myśli filozofa niemieckiego, nie zaś wzruszenie budowniczego, który go wzniósł, lub też choćby tylko w myśli odtworzył. Książki Avenariusa zostały względnie zrozumiane, niezrozumianym natomiast pozostał on sam, niezrozumianym całkowicie proces duchowy, który skrystalizował się w tych książkach. Jest to zaś tem ważniejsze, że w rozwoju myśli filozoficznej ostatnich dziesiątków lat ubiegłego stulecia było wprawdzie dużo dat i faktów, ale tylko dwa prawdziwe wydarzenia: Nietzsche i Avenarius mianowicie. Jeżeliby rozpatrywać ludzkość, wytwarzającą filozofię, jako pojedynczą i rozwijającą się istotę duchową, to w ostatnich czasach najważniejszemi z przeżytych przez nią stanów były te dwa właśnie, któremby można oznaczyć imionami wspomnianych powyżej myślicieli i w historyi tej istoty — dwa te imiona zapisałyby się przedewszystkiem jako fakty prawdziwie nowe i znaczące. Znaczenie tych faktów nie zmniejsza się przez to, że dokonały się one głęboko pod powierzchnią kulturalnego życia, obejmowanego zwykle wzrokiem przez t. z. wykształconych ludzi. Na powierzchni tej wiele innych

rzeczy może wydawać się ważniejszemi i bardziej przyciągać uwagę, istotnie jednak wszystko, co na powierzchni się ukazuje ma swoje przyczyny w ukrytych, zazwyczaj głębszych procesach, bez których zrozumienia nie pojmujemy całkiem istotnego związku, zachodzącego pomiędzy faktami pozornie odległymi od siebie, a jednak łączącymi się ze sobą w swych korzeniach. Przez głębsze zrozumienie ogólno-kulturalnego znaczenia myśli Avenariusa, zrozumiemy także głębiej i dokładniej jej bardziej specyalne — filozoficzne znaczenie, dotychczas wyjaśniane nadzwyczaj niedostatecznie. Jednocześnie zaś uczynimy wyniki tej myśli przystępniejszymi, wskażemy bowiem związki, łączące ją z życiem duchowem nowoczesnych ludzi wogóle.

Zaznajomienie się ogólne z treścią największego dzieła Avenariusa „Krytyki czystego doświadczenia" wprowadzi nas najlepiej w samo ognisko poglądów Avenariusowskich i ułatwi wypełnienie tego powyżej określonego zsdania, co do wykonania którego zastrzegam sobie odrazu, że piszę tu nie rozprawę ściśle naukową, lecz e s s a i, i że idzie mi tu raczej o zaznaczanie i poddawanie myśli, niż o ich szczegółowe wyczerpywanie. Nie znaczy to zresztą, abym dalszego uzasadnienia tych myśli miał się zarzekać zupełnie lub też uważał je za niewykonalne.

II.

Metoda, jaką posługują się zazwyczaj filozofowie w pracach swych z zakresu teoryi poznania, polega na a n a l i z i e czynności poznawczych, a raczej jakiejś — jakoby ogólnej i zasadniczej, częstokroć bardzo do-

wolnie uproszczonej — formy ich. Przeciętny, nie obznajomiony z dotychczasowym rozwojem tego rodzaju badań czytelnik napotyka tu odrazu wielkie trudności przy samem zrozumieniu obranego za punkt wyjścia stanowiska i przy orjentowaniu się w nim, w każdym razie czuje on się najczęściej przeniesionym na wielką odległość od tego punktu widzenia, na którym stoi w codziennym swym życiowym poglądzie na świat, Największy i najbardziej zatopiony w idealizmie transcedentalnym filozof zapomina w życiu codziennem, że bezpośrednio daną jest tylko świadomość, że my to wnosimy w świat czas, przyczynowość, przestrzeń, ilość i t. p. „O tem, co było na początku mojego „rozwoju duchowego", — powiada R. Avenarius — stara się mnie pouczyć filozofia, co wszakże było na początku mojego filozofowania, wiem najlepiej ja sam. Jeżeli pozostawić na stronie przypadkowe i przemijające wpływy życia i szkoły, to to początkowe moje stanowisko da się sprowadzić do następującego: Ja wraz ze wszystkiemi swojemi myślami i uczuciami znajdowałem się pośród pewnego otoczenia. Otoczenie to było złożonem z różnorodnych części, pozostających pomiędzy sobą w różnych stosunkach zależności". W ustępie tym znajdujemy istotnie dokładny analityczny wyraz tego, co w codziennem życiu bywa uważane za jedyną rzeczywistość, tego, co dla większości ludzi jest jedynym rzeczywistym światem. Wobec innych poglądów na świat wytwarzanych pod wpływem refleksyi krytycznej lub twórczości metafizyczno-artystycznej, posiada ten scharakteryzowany tu przez Avenariusa i nazwany przez niego „naturalnem ludzkiem pojęciem o świecie" — pogląd to wyjątkowe znaczenie, że związanym jest bezpośrednio i ściśle z całą

naszą codzienną działalnością życiową. Stanowi on podstawę tej działalności i punkt wyjścia dla wszystkich czynności umysłowych — nawet tych, które dążą do ograniczenia go, zmodyfikowania lub nawet całkowitego obalenia. Pogląd ten stanowi punkt wyjścia i założenie dla wszystkich nauk. Najogólniejszem zadaniem nauki jest ułatwienie zorjentowania się pośród rzeczywistego świata, t. j. świata zrozumianego właśnie w sposób zupełnie i ściśle poglądowi temu odpowiadający. Wszelkie inne poglądy na świat — nawet najbardziej rozpowszechnione — są wobec tego naturalnego poglądu czemś przemijającem, indywidualnem i niestałem. Najzacieklejszy kantysta lub zwolennik Schopenhauera z chwilą, gdy zaczyna ż y ć zwykłem ludzkiem życiem, opuszcza zajmowane w swych „godzinach myśli“ wyżyny filozoficzne, i jedyną rzeczywistością zaczyna być dla niego ten świat, poza który wyjść w myśli nawet nie marzy usługująca mu pani Marcinowa. N a u k a jest zawsze i przedewszystkiem wytworem społecznym, za punkt wyjścia więc swój musi obierać taki tylko pogląd na świat, który posiada s p o ł e c z n ą t. j. powszechnie przyjętą, a nie czysto indywidualną wartość. Teorya poznania różniła się zazwyczaj pod tym względem od innych nauk. Avenarius dopiero stawia ją po raz pierwszy konsekwentnie i świadomie na tym gruncie. P o z n a n i e występuje u Avenariusa jako jeden z faktów należących do rzeczywistego, — w wyjaśnionem powyżej znaczeniu tego wyrazu, — świata, pozostaje ono w stosunkach zależności i związku z innemi częściami i faktami tegoż świata. Nasuwa się tu pewna wątpliwość, która naraziła niejednokrotnie Avenariusa na zarzut dogmatyczności samego obranego przez niego założenia: teorya poznania przecież ma za zadanie zba-

dać właśnie, ocenić zasadność i przedmiotowe znaczenie wszystkiego, co jest wytworem poznania ludzkiego; — jakże więc można w poszukiwaniach teoryopoznawczych obierać za punkt wyjścia coś, co jest również wytworzonem przez te same czynności poznawcze, których działalność w najogólniejszem znaczeniu tego wyrazu stanowi właśnie przedmiot badania. Czy nie jest to circulus vitiosus. Być może, ale jest to w każdym razie rzecz, niepodobna do uniknięcia. Cokolwiekbyśmy za punkt wyjścia obrali, zawsze będzie to coś, co przeszło już przez umysł ludzki: teorya poznania, która chciałaby uniknąć zarzucanej tu Avenariusowi sprzeczności, musiałaby, jak baron Münchhausen, za włosy wyciągać się z błota. Jest rzeczą nieuniknioną, że to, co stanowi założenie wszelkiej teoryi poznania, musi z kolei stać się przedmiotem jej badania. Kant chciał tego uniknąć, dlatego przyjął formy umysłowości i kategorye umysłu jako coś bezwzględnie znanego. Avenarius świadomie i metodycznie wprowadza w odpowiedniej chwili w krąg swoich badań to, co początkowo posłużyło mu za ich podstawę. Zarzucać Avenariusowi dogmatyzm i naiwność w jego punkcie wyjścia — można tylko przy pewnej krótkowzroczności i powierzchowności myślowej. Teorya poznania jako nauka o wszelkiem poznaniu, a więc i o samej sobie — zawiera w samem swem określeniu błędne koło. Umysł prawdziwie jasny i przenikliwy przyjmie je jako takie i przez to właśnie uświadomienie go sobie uniknie wszelkich niebezpieczeństw, jakie z nieuchronności tego koła wynikają; umysły powierzchowniejsze i lękliwsze bezwiednie zamaskują trudność przed sobą i popadną w nieukniony dogmatyzm.

Wobec tego, że przyjęcie tymczasowe jakiegoś za-

łożenia, któreby stanowiło podstawę dla dalszych badań teoryo-poznawczych jest nieuniknionem, wydaje mi się oczywistem, iż dogodniejszą jest rzeczą — przyjąć za podstawę pogląd, który służy jako punkt wyjścia wszystkim naukom poszczególnym, t. j. tylekroć już wspomniany naturalny pogląd na świat, niż szukać dla poznania jakichś innych, indywidualnie wypracowanych założeń. Tylko stawiając teoryę poznania na gruncie tego naturalnego poglądu, można uczynić z niej naukę, podczas, gdy dotychczas była ona zawsze szczątkową metafizyką i wszelkie indywidualnie obierane dla niej założenia nie były czemś innem, jak tylko niedostatecznie uświadomionymi, zanikającymi i wynędzniałymi przeżytkami metafizycznymi.

Poznanie, nauka, wszystkie wartości poznawcze, jako to: zagadnienie np., rozwiązanie zagadnienia, wątpliwość, prawda i t. p. są dla Avenariusa — jedynie wypowiedziami ludzkiemi, a więc częściami składowemi przyjmowanego przez naturalny pogląd rzeczywistego świata, pozostającemi w stosunkach zależności do innych części tegoż świata. Badanie tych stosunków zależności — stanowi właśnie przedmiot teoryi poznania, wszak zadaniem nauki jest zawsze tylko badanie stosunków pomiędzy różnemi częściami składowemi „doświadczenia". W jakich warunkach ludzie wypowiadają coś jako wiedzę, poznanie, doświadczenie, prawdę: oto punkt widzenia Ryszarda Avenariusa w Krytyce Czystego Doświadczenia. W stosunku do wartości poznawczych ten punkt widzenia jest czysto zewnętrznym opisowym. Avenarius staje tu na zewnątrz od tych wartości, nie wnika w ich wewnętrzne, materyalne znaczenie: wartości te nie są dla niego

wartościami, lecz zjawiskami tylko, których formy i warunki powstawania bada. W tem znaczeniu można nazwać ten punkt widzenia formalnym. Taki formalny, zewnętrzny, opisowy punkt widzenia da się zastosować do wszystkich innych wartości, i Krytyka Czystego Doświadczenia — staje się w wielu razach zarysem ogólnej fenomenologii ducha ludzkiego, fenomenologii, dla której nic nie jest wartością, a wszystko zjawiskiem, dla której nic nie jest pięknem, ani prawdą, złem albo dobrem, lecz która bada tylko, w jakich warunkach powstają w umyśle ludzkiem te wartości i pojęcia, te różne „perspektywiczne postawy wobec życia i świata“. Widzem wysuniętym poza dobro i zło, prawdę i błąd, piękno i brzydotę jest R. Avenarius, i to jest jego punkt styczności z Nietzschem. Obydwaj oni byli wytworem i szczytem rozwoju duchowego, którego momentami był umysł historyczny i ewolucyonizm powszechny. Wartością jest tylko to, co jest stałem i niezmiennem, gdy się nauczymy rozważać wartości jako zmienne wyniki okresów dziejowych i epok rozwoju, rozpłyną się one zupełnie. Świat przestanie być wartością, i cały stanie się widowiskiem jak dla Avenariusa lub Amiela. Stąd wreszcie zrodzić się może popęd burzliwy i niespokojny do samowolnego tworzenia nowych wartości, jak u Nietzschego. Czy wszakże z Nietzschem i temi jego usiłowaniami istotnie czynimy krok naprzód poza to stanowisko, — jest to wielkie zagadnienie, centralne może zagadnienie całej epoki naszej, którego tu wszakże roztrząsać nie mogę.

III.

Rozpatrując warunki, w których poznanie i w ogóle wszelkie wartości poznawcze są wypowiadane, spostrzegamy przedewszystkiem zależność ich od innych składników otoczenia. To, co stanowi treść wypowiedzi, oznacza Avenarius nazwą wartości E, części składowe otoczenia, rozważane ze strony stosunku ich do wypowiedzi nazwą R. Bliższe badanie stosunku pomiędzy R i E wykazuje, że nie może on być uważany za bezpośredni. Jedno i to samo E odpowiada u różnych osobników ludzkich lub w różnych momentach czasu u jednego i tego samego osobnika różnym R, jednym i tym samym R odpowiadają u różnych osobników lub nawet u jednego i tego samego osobnika w różnych momentach czasu różne E. Oprócz R wchodzi więc w rachubę tu i osobnik i jego zmienne z przebiegiem czasu usposobienie.

Przed przystąpieniem wszakże do rozpatrzenia osobnika ludzkiego z tego punktu widzenia Avenarius wprowadza i ustanawia niezmiernie ważne pojęcie układu (System). Układem nazywa Avenarius dwie zmienne wartości, pozostające pomiędzy sobą w takim stosunku, że każdej zmianie jednej z nich odpowiada zmiana drugiej: na układ składają się więc dwie zależne od siebie zmienne wartości. Dla pojęcia układu jest zupełnie obojętną rzeczą natura tej zależności, a nawet to, czy układ przedstawia w samej rzeczy jakąś substancyalną jedność — pojęcie zależności jest tu najzupełniej funkcyonalne. Jest to niezmiernie ważnem dla zrozumienia poglądów Avenarinsa: zawsze i wszędzie idzie mu tylko o ustanawianie funkcyonalnych zależności pomiędzy zjawi-

skami i faktami. Pojęcie *przyczynowości*, jako czegoś, co *działa*, jest z tego punktu widzenia całkowicie zbytecznem. To, co widzimy w naturze, jest zawsze tylko funkcyonalnym stosunkiem zależności, łączącym różne wielkości: działania jako takiego nie spostrzegamy nigdzie. Wielkości, połączone przez stosunek funkcyonalnej zależności nie potrzebują też być jednej i tej samej natury, wystarcza, by każdej zmianie jednej z nich odpowiadała zmiana drugiej. Jeżeli oznaczymy ogólny stan jakiegoś układu w momencie t przez V, a jego stan po zajściu jakiejś zmiany w momencie t' jako $V+\Delta V$, to w chwili t, w stosunku do stanu V— stan $V+\Delta V$ był *możliwym*. V zawiera w sobie wszystkie warunki, czyniące możliwym $V+\Delta V$, o ile te warunki zależą w ogóle od V. Ażeby zmiana $V+\Delta V$ możliwa w momencie t, stała się rzeczywistą, dokonaną w momencie t', nie mogą oczywiście wystarczać warunki, zawarte w V, musi się do nich przyłączyć coś innego jeszcze. Ten warunek nieobjęty przez V nazywać będziemy *warunkiem uzupełniającym*, warunki zaś zawarte w V— *przygotowaniem* układu; przygotowanie zaś to, wraz z warunkiem uzupełniającym — *zbiorowością warunków*.

Ponieważ, jak widzieliśmy, stosunki zależności pomiędzy R i E nie mogą uchodzić za bezpośrednie i R nie wystarcza do jednoznacznego określenia E, przeto niepodobna uważać R za zbiorowość warunków E, lecz jedynie za warunek uzupełniający. Aby módz określić E, trzeba znać oprócz R t. j. warunku uzupełniającego i *przygotowanie* układu, t. j. w danym wypadku osobnika ludzkiego.

Osobnik ludzki wszakże jest układem bardzo złożonym t. j. składającym się z wielu różnych układów.

Czy wszystkie te wchodzące w jego skład układy są równoznaczne pod zajmującym nas tu względem t. j. czy wszystkie one należą w jednakowym stopniu do zbiorowości warunków wypowiedzi E? Doświadczenie przekonywa nas, że szczególniej i przedewszystkiem wchodzi tu w rachubę układ nerwowy. Układ nerwowy wszakże jest znowu bardzo złożonym i nie wszystkie jego części składowe posiadają jednakowe znaczenie, nie wszystkie są również niezbędnymi warunkami w stosunku do E. Tę część układu nerwowego, której obecność jest nieodzownym warunkiem wartości E, nazywa Avenarius układem C, nie starając się przytem o zbadanie i wykazanie, jakim poszczególnym organom anatomicznym pojęcie to odpowiada, lecz wprost określając je tylko w powyżej przytoczony sposób. Poznajemy w tem postępowanie, właściwe metodom nauk matematycznych, dla których również najważniejszem jest dokładne i ścisłe określenie wprowadzonego pojęcia i konsekwentne wyprowadzanie wypływających z niego wniosków; zagadnienie zaś o tem, co właściwie realnie pojęciu temu odpowiada, schodzi na drugi plan. Jeżeli więc R jest warunkiem uzupełniającym w stosunku do E, to przygotowaniem układu będzie zawsze stan określonego powyżej układu C i we wszystkich wypadkach, w których E zależy od R, bezpośrednio zależnem jest ono od jakiejś zmiany w układzie.

Zachowanie układu C jest nieodzownym warunkiem, sine qua non, wartości E; co do tego zachowania zaś pomyśleć się dają trzy wypadki 1) układ C jest ustrojowo już niezniszczalnym, 2) układ C nie jest niezniszczalnym, ale otoczenie jego jest tego rodzaju, że zachowaniu się układu tego nie zagraża, 3) układ C nie jest niezniszczalnym i w otoczeniu jego są wpływy zagra-

żające jego zachowaniu się, ale układ C zachowuje się w pewnych granicach w ten sposób, że gdy zajdzie zmiana, zagrażająca zachowaniu, przechodzi on do zmian, dążących do ocalenia tego zachowania się. Zbiorowość zmian zachodzących w układzie C od chwili zagrożenia jego zachowania się aż do chwili ewentualnego przywrócenia go, nazywa Avenarius *zachwianiem się* (*Schwankung*) układu C.

Zmiany układu C uwarunkowane przez R są bardzo ważnym czynnikiem jego rozwoju i zróżniczkowania go na układy częściowe. Te układy częściowe, w których pewnego rodzaju zmiany powtarzają się szczególnie często, stają się zdolniejszymi do zmian tego rodzaju, niż do wszelkich innych; układy nie doznające wcale zmian lub doznające ich zbyt wiele, zanikają i giną. Wpływ zmian, uwarunkowanych uzupełniająco przez R — nazywa Avenarius *ćwiczeniem*. Oprócz ćwiczenia w rozwoju i ukształtowaniu się układu C, odgrywają rolę pewne zmiany typowe, nie uwarunkowane przez R, zmiany te nazywa Avenarius — *rozwojami* (Entwickelungen). Oprócz ćwiczenia i rozwoju tak pojętych zachodzą w układach C zmiany patologiczne. Wszystkie te zmiany sprawiają, że układ C nie zawsze jest jednem i tem samem *przygotowaniem* i że jedno i to samo R napotykając różne przygotowania uwarunkowuje różne wartości E.

Zarówno brak jak i nadmiar zmian uwarunkowanych przez R, uwarunkowuje zanik i zagładę układów C. Ponieważ brak *zmian* sam przez się działać nie może, więc oprócz zmian uwarunkowanych przez R muszą zachodzić w układzie inne jeszcze *zmiany*. Otoczenie działa na C nietylko w sensie R, ale także jako źródło materyi odżywczych, w tem ostatniem zna-

czeniu nazwiemy je S i zmiany odpowiednie przez f(S), zmiany uwarunkowane zaś przez R przez f(R).

Brak lub nadmiar f(S) staje się zarówno, jak brak lub nadmiar f(R) czynnikiem zaniku i zagłady układów C. Ani f(R) więc, ani f(S) same przez się poczytywane być nie mogą ani za czynnik zagłady, ani za czynnik zachowania się. Czynnika tego należy i można szukać jedynie w stosunku ich do siebie. Ujemny wpływ nadmiaru zarówno jak i braku każdego rodzaju zmian prowadzi nas do przekonania, że zmiany te są sobie wprost przeciwne: że zachowanie się układu C jest zagrożone, gdy f(R) > f(S) lub f(S) > f(R), czyli, że zachowaniu się układu C sprzyja f(R)=f(S), albo nadając tej samej formule postać, bardziej uwydatniającą, iż obydwa rodzaje zmian są w stosunku jedna do drugiej czemś wprost przeciwnem, że najbardziej sprzyja zachowaniu się układu C, gdy f(R)—f(S)=0, nazywamy to maximum lub największością zachowania się. Każdą zmianę, która zmniejsza tę największość, nazywamy różniczką życiową, a szereg zmian zachodzących w układzie C od ustanowienia różniczki aż do jej zniesienia — niezależnym szeregiem życiowym, (Vitaldifferenz i Vitalreihe).

Układ C jest układem złożonym; w każdym z jego układów częściowych co chwila ustanawiają sią różniczki życiowe i znoszą się; życie więc układu C to nieustanie gmatwająca się sieć krzyżujących się szeregów życiowych.

Nie jestem w stanie streszczać w ten sposób całej Krytyki Czystego Doświadczenia; wymagałoby to całej książki co najmniej. Streszczenie dotychczasowe pouczy czytelnika o sposobie, w jaki cała książka jest na-

pisana, umożliwi mi zaznajomienie go w bardziej ogólnych już rysach z pozostałą treścią dzieła Avenariusa i wreszcie, jak sądzę, ułatwi tym wszystkim, którzy by z mojego artykułu wzięli pochop do zaznajomienia się z samem dziełem Avenariusa — czytanie tego ostatniego. Największa bowiem ilość trudności, napotykanych przy czytaniu Krytyki Czystego Doświadczenia, pochodzi z nieporozumień pomiędzy czytelnikiem i autorem co do stanowiska i punktu widzenia, z jakiego całe dzieło jest napisane. Zapobieżenie nieporozumieniom tego rodzaju jest jednem z celów mojego essai.

IV.

I-y tom Krytyki Czystego Doświadczenia zawiera w sobie czysto analityczny obraz zmian, zachodzących w układzie C, zagrażających jego zachowaniu się i następnie dążących znów do przywrócenia tego zachowania. Avenarius czysto analitycznie wywodzi rozmaite drogi, na których zagrożone zachowanie się układu C przywróconem być może znowu do swej największości, rozpatruje wypływające z nich skutki, bada stosunki pomiędzy różnemi jednocześnie w układzie C zachodzącemi zmianami, a także trwały i pozostający wpływ zmian tych na sam układ, wreszcie zastanawia się nad warunkami, jakim powinny czynić zadość zmiany, mogące liczyć na najstalsze, najmniej przemijające znaczenie w dziejach nie indywidualnych, lecz już gatunkowych układu C. W ten sposób dochodzi Avenarius do całego systematu pojęć dotyczących różnych właściwości zmian układu C, po-

jęć posiadających również czysto analityczne zrazu tylko znaczenie. Te w ten sposób osiągnięte pojęcia służą następnie myślicielowi naszemu w II-im tomie jego dzieła do rozklasyfikowania i uporządkowania wartości E, t. j. mówiąc zwykłym językiem rozklasyfikowania i uporządkowania wszystkich zjawisk duchowego życia. Wartości E, jak widzieliśmy, zależą bezpośrednio od zmian, zachodzących w układzie C. Tu jeszcze raz należy zaznaczyć, że jest to zależność w rozumieniu Avenariusa czysto funkcyonalna, t. j. że natura jej nie wchodzi zupełnie w zakres jego badania. Pierwsza część Krytyki Czystego Doświadczenia zawiera analityczny obraz zmian, zachodzących w układzie C, — druga część rozpatruje wartości E w ich funkcjonalnej zależności od zmian zachodzących w układzie C. Metoda, jaką posługuje się tu Avenarius polega na następującem: część I zapoznała nas z różnymi dającymi się pomyśleć stanami układu C i z różnemi właściwościami tych stanów, część druga rozpatruje, jakie wartości E zostają wypowiadane w rzeczywistości w warunkach, w których mamy prawo przypuszczać istnienie tych lub innych stanów układów C, tych lub innych ich właściwości; wartości E w warunkach tych wypowiadane, zostają uznane za zależne od tych stanów i właściwości.

Wszystkie zmiany zachodzące w układzie C dadzą się podprowadzić pod pojęcie zachwiania się (ob. wyżej). W zachwianiu się możemy rozróżniać po pierwsze formę, po drugie jego, ogólnie biorąc, znaczenie dla układu C, kierunek jego, t. j. czy zmierza on ku zmiejszeniu największości życiowej, czy też ku przywróceniu tej ostatniej, stopień i zmianę wyćwiczoności, jaka zachwianiu się temu przypada, t. j. czy jest

ona zmianą, która często i wielekroć już miała miejsce, czy też przeciwnie nową i niezwyczajną i t. p. W wypowiedziach ludzkich rozróżnia Avenarius takie jak „barwa“, „dźwięk“, „zapach“ i takie jak „rozkosz“, cierpienie“, „bojaźń“, „pewność siebie“; pierwsze nazywa Avenarius elementami, drugie — charakterami.

W drugiej części Krytyki Czystego Doświadczenia wykazuje Avenarius, że elementy zależą od formy zachwiania się, a charaktery, ogólnie biorąc, od znaczenia tego zachwiania się dla układu C. Tak np. rozkosz odpowiada kierunkowi zachwiania się zdążającemu ku przywróceniu największości zachowania się życiowego, cierpienie zaś przeciwnemu jego kierunkowi, pewność, istnienie odpowiadają zachwianiom się o znacznej wyćwiczoności, niepewność, nieistnienie — zachwianiom się nie wyćwiczonym jeszcze, niezwykłym, nowym. Prawda jest także charakterem lub charakterystyką, powstającą przez społecznie uwarunkowaną modyfikacyę charakterystyki „istnienia“, podobnież „dobro“, „piękno“. Ponieważ zachwianie się o jednej i tej samej formie może podążać w jednym układzie C ku przywróceniu jego największości życiowej, w innym zaś ku jej zmniejszeniu, ponieważ następnie zachwianie się o jednej i tej samej formie w jednym układzie może być wyćwiczonem i zwyczajnem, w innych zaś niezmiernie nowem i niezwykłem, więc i pomiędzy elementami i charakterystyką ich niema żadnego koniecznego, wewnętrznego związku. Jedne i te same elementy mogą być charakteryzowane raz jako sprawiające rozkosz, to znowu jako niezmierne bolesne, jako piękne, to znów jako brzydkie, jako prawdziwe,

to znowu błędne, jako istniejące nawet, lub nie istniejące, zależnie od tego na jak przygotowany układ C natrafią: innemi słowy piękno, brzydota, rozkosz, prawda, a nawet istnienie nie w rzeczach leży, lecz w stosunku układu C do nich, w postawie naszej jedynie. Bez układu C wszakże niemożliwemi są nietylko charaktery, ale i same elementy i mówić o istnieniu czegokolwiek niezależnie od układu C, jest to to samo, co mówić o cierpieniu, które byłoby niczyjem cierpieniem, rozkoszy, która by była niczyją rozkoszą. To właściwie stanowi podstawę tego, co Avenarius nazywa zasadniczą koordynacyą empiryokrytyczną. Koordynacya ta polega na tem, że każde doświadczenie nasze zawsze rozbija na dwa składniki, w których jednym jest zawsze to, co oznaczamy przez wyraz „ja" (das „Ich—Bezeichnete"). Twierdzenie to za bezwzględnie nowe nie może być uważanem, rozpoznajemy w nim pogląd podobny do różnych innych znanych nam w historyi filozofii poglądów, występujących pod nazwą „subjektywizmu", „idealizmu" i t. p. Pogląd ten Avenariusa różni się wszakże od tych pozornie pokrewnych mu poglądów i stanowisk dawniejszych, jak to postaram się wykazać w dalszym ciągu niniejszego szkicu. Tu zwrócę uwagę tylko na jedną konsekwencyę: „każde dobro jest czyjemś dobrem", „każda prawda — czyjąś prawdą", „każde piękno — pięknem dla kogoś", „każde istnienie — istnieniem dla kogoś". O prawdzie, pięknie, dobru, istnieniu, które były by tem, czem są, same przez się, przedmiotowo nie może być mowy. Wszelka analogia jest uniemożliwiona, przypisywana Protagarasowi i zasada ἄνθρωπος πάντων μέτρον zyskuje wszechwładne znaczenie. *Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt*, może za-

wołać Nietzsche, wszystko staje się indywidualnem, równoznacznem, różnica pomiędzy prawdą i błędem, dobrem i złem zaciera się. „Wartość“ czy to poznawcza, czy to moralna, czy to estetyczna steje się czemś obcem faktowi, któremu jest nadawana, a staje się jedynie postawą, przybieraną przez ludzi wobec tych faktów. Avenarius wszakże w Krytyce swojej daje pozornie przynajmniej podstawy, na których można, jak się zdaje, do pewnego stopnia, oprzeć przedmiotowe znaczenie wartości.

Wszelkie wartości są tylko wartościami zależnemi od układu C, a więc przemijającemi i indywidualnie zmiennemi, jak i te ostatnie.

Nie wszystkie wszakże zmiany układu C są jednakowo zmienne i jednakowo przemijające, można twierdzić, że niektóre z nich mają więcej od innych szans utrzymania się w gatunku ludzkim i leżą na linii nieuniknionego rozwoju układu C tego gatunku. To więc, co będzie odpowiadało tym leżącym na linii tego nieuniknionego, nieuchronnego rozwoju — może też być uważane, jeżeli nie za przedmiotowe piękno, dobro i prawdę, to przynajmniej za to, co ludzie będą zmuszeni za takie przedmiotowe wartości uznać. Zagadnienie przedmiotowości zostaje tu rozwiązane w sposób pokrewny kantowskiemu, gdyż zostaje oparte na tem, co jest lub przynajmniej musi się stać kiedyś w ludzkiej naturze najstalszem, jakaś wszakże różnica jest w istocie rzeczy pomiędzy temi dwoma pozornie pokrewnemi rozwiązaniami. Dla Kanta konieczne właściwe wszystkim ludziom formy i kategorye poznawcze były pozostałością jak gdyby przyrodzonego światła, którem obdarował ludzi Bóg w tym specyalnym celu, by poznawali prawdę, dobro i piękno; krytycyzm

kantowski był właściwie ontologią, przeniesioną tylko wewnątrz człowieka: dobro, piękno, prawda w gruncie rzeczy nie przestawały być istnościami; pomimo wszystko, co pisze się o racyonalizmie w teoryi poznania Kanta — charakter racyonalistyczny i ontologiczny jego krytycyzmu nie został dotychczas nigdy dostatecznie wyjaśniony, jeżeli pozostawić na stronie oddzielne luźne uwagi Nietzschego, uznane oczywiście przez profesorów filozofii za lekkomyślne, powierzchowne i płytkie. Avenarius jest jednym z tych myślicieli, którzy wyzbyli się najzupełniej racyonalistycznych przeżytków, którzy wydobyli się z pod władzy Spinozowskiego określenia „*veritas criterium sui et falsi*" (prawda jest sprawdzianem swoim własnym i błędu). U Avenariusa dopiero nie prawda rozstrzyga, co może być za prawdę uważanem, lecz coś poza nią znajdującego się i od niej niezależnego: rozwój układu C mianowicie. Avenarius zdobył się na wyzwolenie teoryi poznania z pod władzy racjonalistycznego założenia, potrafił wyjść poza pojęcie o „prawdzie", zzewnątrz z poza niego je rozpatrywać. Rzecz dla filozofa najsmutniejsza. Położył on koniec bajeczce o wszechwładzy „prawdy", wykazał, że nie prawda tu rozstrzyga o zwycięstwie jakiegoś poglądu, lecz zwycięstwo „poglądu" o jego prawdzie. Jest to wygnanie teleologii z teoryi poznania, wprowadzenie darwinizmu w najszerszem znaczeniu tego wyrazu do dziedzin ducha ludzkiego, dotychczas dla stosowania tego poglądu niedostępnych.

Darwinizm, ewolucyonizm, wraz z wynikami rozwoju zmysłu historycznego, — który uczynił ludzi zdolnymi do pojmowania wszelkich prawd, jako historycznie wytwarzanych, z biegiem historyi przemijających

wartości — złożyły się na filozofię Avenariusa: jest ona wynikiem całej kultury nowoczesnej w najgłębszem znaczeniu tego wyrazu, podobnie jak filozofia Nietzschego.

Jest głęboki tragizm w tem wyrzeczeniu się najbardziej uduchowionej dumy ludzkiej, w uznaniu, że nawet w prawdach, które przyjmujemy, jesteśmy raczej wytworami, niż twórcami, że coś zewnętrznego, nierozumnego rozstrzygać ma o tem nawet, co ma być dla nas prawdą, pięknem i dobrem. Avenarius wszakże różnił się od Nietzschego w tem, że nie pozwalał żadnemu ze swoich wzruszeń przenikać do swoich dzieł i w tem wyrażała się jego głębokość i prawdziwa duma. Człowiek ten umiał być samotnym.

Wysunięcie na pierwszy plan w teoryi poznania czynników biologicznych i sposób ich rozważania spowodowały uczniów Avenariusa do nazwania jego „Krytyki czystego doświadczenia" — biomechanicznem uzasadnieniem teoryi poznania (eine bio-mechanische Grundlegung der Erkenntnisstheorie). Nie mając nic przeciwko temu określeniu dodałbym tylko, że obok Nietzschego „Jenseits von Gut und Böse" i „Also sprach Zarathustra" jest to najtragiczniejsza książka końca ubiegłego stulecia, t. j. epoki, która odznaczała się wogóle głębokim tragizmem duchowym, za wyraz którego posłużyć mogą napisane w młodzieńczej rozprawie przez Stanisława Przybyszewskiego słowa: „my późno urodzeni przestaliśmy wierzyć w prawdę". Zestawienie może się wydać śmiałem i dziwnem, ale to, co z dołu widziane wydaje się odległem od siebie, styka się właściwie ze sobą na wyżynach ducha ludzkiego.

V.

Według Avenariusa poglądem na świat, który miał na zasadzie biologicznej czy biomechanicznej wartości rozwojowej odpowiadających mu stanów układu C utrzymać się jako „prawdziwy", „jedynie prawdziwy" pomiędzy i przed wszystkiemi innemi, jest właśnie ten pogląd, który scharakteryzowałem jego własnemi słowami jako „naturalne ludzkie pojęcie o świecie". Naiwny realizm ma być według niego kresem wszystkich odnośnych ewolucyi duchowych. W rozprawie o „ludzkiem pojęciu o świecie" wykazuje Avenarius, że wszystkie poglądy przeciwstawiające się temu naturalnemu pojęciu lub modyfikujące je, są już dziś nieuzasadnionemi, są w gruncie rzeczy wynikami jedynie animistycznego świata albo introjekcyi, jak się wyraża. Introjekcja polega na przeciwstawianiu świata duchowego jako wewnętrznego — światu cielesnemu jako zewnętrznemu. Wewnętrzność ta nie może być rozumiana w zwykłem przestrzennem znaczeniu, trzeba pojmować ją inaczej, „głębiej", jak mówią zwykle w takich razach profesorowie filozofii, Avenarius wykazuje i wykrywa a n i m i s t y c z n e pochodzenie wszelkiej introjekcyi, dowodzi, że niema żadnej różnicy pomiędzy przedmiotem zewnętrznym i jego wyobrażeniem, że wyobrażenie to i przedmiot ten — to jedno i to samo. Pomiędzy R i E zachodzi tylko różnica punktu widzenia; rozważany niezależnie od osobnika ludzkiego, dla k t ó r e g o jest przedmiotem, w stosunku do innych przedmiotów każdy przedmiot jest czemś objektywnem cielesnem (c i e l e s n o ś ć — to tylko c h a r a k t e r y s t y k a w wyżej wyjaśnionem znaczeniu tego wyrazu), rozważany zaś w stosunku zależności od oso-

bnika ludzkiego, od jego układu C, a ściślej jeszcze od pewnej jego zmiany, ten sam przedmiot jest czemś „duchowem" (duchowość — to także tylko charakterystyka). Różnica więc pomiędzy duchem i ciałem, duchem i materyą — to różnica tylko pomiędzy dwoma różnymi punktami widzenia, dwoma różnemi postawami wobec czegoś, co samo przez się jest nieokreślonem, gdyż wszelkie określenia są znowu tylko charakterystykami, postawami, punktami widzenia. Po za postawami różnych osobników ludzkich nie pozostaje więc nic, przypomina się tu powiedzenie Fryderyka Amiela: „gdy szukam dziś określenia absolutu, znajduję jedno tylko = O, Zero".

Od empiryokrytycyzmu do bezwględnego nihilizmu krok tylko. Niepodobna rozumieć Wundta, który pomawiał Avenariusa o zwykły naiwny materyalizm.

Pozorne uzasadnienie tego zarzutu jest takie: wszystko zależy przecież od „zmiany w układzie C" — więc zmiany te stają się czemś jedynie istniejącem, absolutnem, bezwzględnem, a przecież zmiany te są czemś materyalnem. Bynajmniej. Gdy mówimy o tych zmianach lub myślimy o nich, gdy stają się one dla nas czemś istniejącem, stają się one znowu w myśl naszych założeń — czemś duchowem t. j. zależnem od innych zmian — układu C, te znowu od innych i t. d. A więc błędne koło? Tak, w rzeczywistości nie ma żadnego bezwględnego stałego punktu, przez stosunek do którego możnaby określać i oznaczać wszystko inne. Wszystko oznacza się w stosunku do czegoś, co samo znowu jest oznaczanem przez ten sam tylko odwrócony stosunek: rzeczywistość jest czemś irracyonalnem. Żądać przeto jakiegoś

stałego bezwzględnego systematu koordynat — jest tylko szczątkową pozostałością z racyonalistycznego, ontologicznego okresu myśli. Jesteśmy poza materyalizmem, poza dualizmem. Na zapytanie, czem jest rzeczywistość: materyą czy duchem? odpowiadał Avenarius podobno: „ani jednem, ani drugiem, czemś trzeciem", a na ustach błądził mu zapewne ten jego charakterystyczny, ironicznie — pobłażliwy uśmiech, tak dobrze pochwycony na jego portrecie.

Ani materyi, ani ducha, ani przedmiotów zewnętrznych, ani naszego Ja — wszystko to tylko postawy, wszystko tylko punkty widzenia. Czem jest więc rzeczywistość, doświadczenie, „zastane" jak wyraża się Avenarius? Mozajką elementów i charakterów. Skąd zaś w tej mozajce poznanie? Niema odpowiedzi. Tylko milcząca ironia uśmiechu. Po co się pytać, pytania te znikną, pytania te — to coś przejściowego tylko, to przejście do stanu, w którym ludzie nauczą się poprzestawać na rzeczywistości zrozumianej w myśl naturalnego ludzkiego pojęcia o świecie i zapomną nawet, że ta rzeczywistość mogła być kiedyś przedmiotem pytań, kiedy stanie się ona czemś zrozumiałem samo przez się. Ale przecież te właśnie pytania były punktem wyjścia pracy myślowej Avenariusa, całego jego duchowego życia... i to wszystko ma być nieodwołalnie wykreślonem, skazanem na bezwzględne zapomnienie, być może treść nawet, znaczenie tych pytań nie będą wprost rozumiane kiedyś, nie będą mogły być rozumiane. „Zbliża się epoka powszechnego panowania naiwności". Prorokuje światu epokę „panmuflisme universel", przypominają się słowa Amiela, Flauberta, a na ustach Avenariusa — znowu jego uśmiech, „przecież to wszystko, to charakterystyki tylko".

VI.

Ci, co czytali dotychczasowe rozprawy o Avenariusie, zdumieni będą może moim szkicem, a może nawet zgorszeni. Ale niech się uspokoją: ja i dotychczasowi uczniowie Avenariusa mówimy zgoła o innych rzeczach. Oni przypominają sobie jego słowa, ja mówię o jego „milczeniu". Słowa bowiem dla mnie zawsze są skutkiem, a milczenie tylko przyczyną, bo każde słowo rodzi się martwem, a w milczeniu tylko jest życie twórcze, wyłaniające z siebie wszelki czyn, wszelkie dzieło duszy. Słowo, poza którem milczenia nie czujemy, jest jak ciało, w którem duszy niema, i wiele z tego, co wiemy i powtarzamy, to tylko takie jałowe i bezduszne słowa. Duszę zaś w słowie ten tylko odnajdzie i wyczuje, kto ją w nie włoży, ten więc tylko czytać umie, kto między wierszami, słowami i zdaniami czyta; wszelkie inne czytanie jest dla duszy jak chińskich młynków modlitewnych szmer pusty.

Z poza suchych, terminami technicznymi najeżonych stronnic, z poza zdań tak nagich i twardych, że bloki granitowe i twierdzenia geometryi Euklidesa na pamięć przywodzą, wychyliła się ku mnie twarz, w której nie było rysów, sam wyraz tylko — wyraz łagodności, smutku i cichej pogardy: — odtąd widziałem już ją zawsze, gdym czytał „Krytykę Czystego Doświadczenia" lub „Ludzkie pojęcie o świecie", a i w myślach moich jawiła mi się często.

Potem zobaczyłem ją na portrecie: była ta sama, równie pobłażliwa, milcząca i smutna. Dużo samotnego w sobie zamknięcia, dużo pobłażliwego ku ludziom w dół spoglądania wyczytałem w tej dziwnie uśmiechniętej twarzy, twarzy jakgdyby litującej się nad jakiemś

nieszczęściem, o którem nie powinien dowiedzieć się ten, kogo dotknęło.

I zrozumiałem, że to dusza Avenariusa wychyla się ku mnie, dusza, która zawsze milczała i czasami tylko przemówiła jakimś uśmiechem, jakimś błyskiem oczu, jakimś pojedyńczym, jak gdyby nic nie znaczącym wyrazem. Dusza samotna i niebezpieczna, mająca w sobie głębię wielkich i ciężkich do zniesienia tajemnic; z głębi tej czerpała ona moc do wielkiego milczenia, nieustannego pobłażania i litościwej pogardy. Bo zamkniętym w sobie samotnikiem, litującym się wzgardzicielem i smutnie uśmiechającym się pobłażliwcem był w głębi swej duszy Ryszard Avenarius.

Nie widziałem go nigdy, nie byłem jego słuchaczem — a jednak wyobrażam go sobie niemal cieleśnie: stoi na katedrze i mówi, z ust jego padają formuły twarde, niespożyte, jakgdyby z granitu ciosane i wiążą się z sobą, łączą, aż wreszcie nastaje chwila niedostrzegalnie przemijająca i nikła, a na usta wybiega mu zwykły, niewypowiedziany uśmiech, uśmiech, który gardzi, bo czuje, że naokół nie dorósł nikt do zniesienia ukrywającego się poza nim milczenia, lituje się, bo wie, że milczenie to — to chłonąca w siebie wszelkie miary i oznaczenia niedola, na którą nikomu nie godzi się roztwierać oczu, więc milczy, czując całe głębokie — „na zawsze“ swego osamotnienia, i jest smutny — smutkiem, co aż z góry Oliwnej idzie.

O szczyty! Ducha ludzkiego nieskalane szczyty!

Bo była, być musiała taka chwila, kiedy wszystko rwało się w duszy Avenariusa do krzyku, krzyku grozy i przerażenia i podziwu dla własnej swej mocy, która przeniknęła to, co najtrudniej dostępne: ducha ludzkiego samorodne, samotwórcze zaślepienie. Wtedy anioł

milczenia położyć mu musiał na ustach dłoń dostojną. Oni nie wiedzą, nie mogą wiedzieć, że wszystko to umarło, co zwało się prawdą, pięknem i dobrem bezwzględnem, że pozostali na zawsze i głęboko sami — i ciężar wiedzy przywalony został brzemieniem milczenia.

— Milczeć, zawsze milczeć: z grozą swą, bólem i dumą w sobie się zamknąć! Duch giął się i cofał, krwawym potem się zlewając; wszystko, co było w nim z dawno pomarłych nawyknień, składało błagalne dłonie. Niechaj kielich ten odemnie odwrócony zostanie. I to była Ryszarda Avenariusa modlitwa w Ogrójcu oliwnym, a spostrzegłszy w sobie modlitwę tę duch jego nad nędzą własną i ludzką się użalił; i wtedy to zrodził się uśmiech Avenariusa — ten duszy jego kształt widzialny.

Znacie pokusy czuwającego wśród nocy? Pokusą jest dla nas zawsze cudzy sen: przez nasze zło i dobro kusi nas, byśmy go przerwali. Utraconem szczęściem wydaje się cudzy sen naszej zawiści. „Obudź go — mówi do nas zawiść — niech pamięta i wie, jak i ty". Słabością godną litości wydaje się cudzy sen naszej mocy: obudź go, mówi do nas moc nasza, niech będzie jako i ty mężny i ma roztwarte oczy. Bo moc prawdziwa nie lęka się uszczerbku i chciałaby wszystkich siłą swą obdarzyć, ale nie jest to jeszcze moc najwyższa, moc pełna litości. Czuwać wśród śpiących chce zaiste ta moc litościwa, czuwać za wszystkich i nie zamykać oczu.

Rozbudzonym wśród śpiących na jawie wydał się sam sobie Avenarius i przezwyciężył pokusy zawiści i swej pierwszej mocy, aż poczuł w sobie moc najwyższą. Dumną jest ta najwyższa moc, tak przemówiła

do Avenariusa jego duma: obudź choć jednego z tych śpiących, niech podziwia moc twoją, a potem zaśnie. Uśmiechnął się Avenarius do swojej dumy i powiedział: „Azali nie jest snem na jawie moje czuwanie wśród śpiących, a marzeniem sennem moc moja i duma z tej mocy".

Marzeniem sennem, majaczeniem wyda się może ten przezemnie tu rzucony w kilku rysach szkic postaci Avenariusa — różnym obdarzonym większą lub mniejszą dozą trzeźwości i zdrowego rozsądku jego uczniom... Myśmy go takim nie znali, a znamy przecież jego biografię i widywaliśmy go... O ścisłość wszakże biograficzną i ścisłość naocznego widza nie ubiegałem się wcale. *Tel qu'en lui l'eternité le change...* o takiego tylko mnie Avenariusa chodziło. Czy on sam uświadamiał siebie w ten sposób? Nie wiem. To wiem, że j a g o t a k przeżyłem, a szkic powinien być zawsze odtworzeniem tego przeżytego w sobie cudzego życia i myśli, powinien być zawsze krwią serdeczną i jedynie szczerą pisany. Gdybym czuł, że szkic powyższy pisałem inaczej, nie ośmieliłbym się słów moich rzucić na grób wielkiego mistrza... Bezwzględna szczerość jedynie zbliżać się może do świątyni milczenia.

1903.

POWSTAWANIE PRAWA.

Właściwie powinienbym był wyraz prawo z dużej rozpocząć litery, aby odpowiadał on rzeczywistości, o którą mi idzie. O prawie dzisiaj trudno jest mówić: atmosfera, którą oddychamy, nazbyt przesycona jest lekceważeniem prawa, pogardą dla niego, niewiarą w nie. I nie mówię już tylko o Rosyi, mówię o ogólnej sytuacyi w całym kulturalnym świecie. Czujemy w społeczeństwie obecność siły, zwyczaju, formy, być może manii prawnej. Rzeczywistości prawa nie spostrzegamy wcale: samą ideę jego odtwarzamy w sobie z trudem. Uczeni prawnicy nie wahają się przecież wywodzić prawo z faktu. Tak było, więc tak być ma. Tak się stało, tak być powinno. Prawo jest dla nas jakąś koniecznością, którą zastajemy, jak zastajemy pewien rozkład pokojów, wprowadzając się do zbudowanego nie przez nas domu. Ktoś buduje domy i ktoś wytwarza prawo, być może samo ono wytwarza się wreszcie, jak pnie koralowe w morzu. Każdy po trochu bierze bezwiednie udział w jego stwarzaniu, wreszcie jest ono i zaczyna działać. Prawo? Czem jest ono dla nas. Nudną formalnością, wrogiem, musem, przeznaczeniem — wszystkiem, czem chcecie, byle tylko idea prawa znikła bez śladu. Posługujemy się prawem.

Boimy się go. Boimy się także tego, coby je zniszczyć mogło. Ale czy szanujemy prawo? Nie. Dla opinii europejskiej obecnie prawo jest czemś równie koniecznem i równie pogardzanem w głębi duszy, jak policya. Klątwa nowoczesnej kultury, współczesnej opinii w tem wyraża się, że oddaje ona losy swe w ręce sił, któremi gardzi. Może wydawać się, że prawo trzyma się dziś na tchórzliwości i głupocie. Jedni widzą w niem obrońcę dóbr i sposobu życia, do jakich przywykli, inni nie spostrzegają tego i traktują prawo jako coś poważnego. Rozum może ustąpić przed siłą obcą lub własną słabością, może uznać swoją niemoc i zamilknąć, ale nie jest w stanie nakazać sobie szacunku do tego, co przezwyciężył i zburzył. Prawo dzisiejsze urodziło się ze zwycięstwa nad rozumem. Przyszło na świat jako prawo historyczne, prawo okolicznościowe. Rozum uznał je jako fakt. I żyje ono i działa jako fakt. Rozum został zgwałcony przez fakt. Fala rozumu i woli rozbiła się o szczątki siły i konieczności. Rozum zwątpił o samym sobie. Prawo historyczne zwyciężyło. Ale zwyciężyło dzięki zwątpieniu ludzkości o sobie, dzięki temu, że przekonała się ona, iż ma jeszcze w sobie dużo z niewolnicy. Żyjemy wciąż pod prawem, nie w prawie; czujemy, że coś nas posiada, określa nasze postępowanie, mierzy nasze czyny. Wiemy, że to coś może zabijać, ale że jest prawem — nie; czem jest prawo dziś? zbiorem prawideł określających ruchy siły, bagnetu, kata, wykowcy sądowego. Jest faktem pomiędzy naszą niemocą i siłą. Potrzebujemy prawa, bo nie możemy się obejść bez siły. Mówcie więc o sile, nie o prawie. I nazbyt często powtarza się: — prawo jest kwestyą siły. Kwestyę siły mamy tylko przed sobą. Gdy będziemy mieli

siłę, będziemy mieli prawo. Prawo? Nie. Tylko siłę. Tylko możność zabezpieczenia jego rozwoju. Socyalizm nie jest tylko kwestyą siły: jest on powstawaniem, rodzeniem się prawa. Sądzę, że nie rozumiejąc tego, nie rozumie się jeszcze najistotniejszego nowoczesnego ruchu robotniczego, pojętego w całej jego rozciągłości , a nie zaś ujętego wyłącznie z punktu widzenia jego zwróconej ku walce o władzę polityczną powierzchni. Walka polityczna klasy robotniczej, to walka jej przeciwko temu, co przybiera postać prawa, a jest tylko siłą. W istocie swej wewnętrznej jest ruch robotniczy wykuwaniem prawa. Pozostanie wiekopomną zasługą Sorela, że w czasie, gdy myśli socyalistycznej zagrażały tysiączne niebezpieczeństwa będące nieuchronnym wynikiem przewagi interesów politycznych, pracował nad ocaleniem tego, co jest w ruchu robotniczym, w walce klasy pracującej najistotniejszem i najbardziej nie przemijającem.

Wyda się może moim czytelnikom, że ulegam tu jakiemuś nieporozumieniu, przypisując prawu tak wyjątkowe znaczenie, wiążąc je tak ściśle z samą istotą życia, jego rdzeniem. Myśmy przywykli widzieć w niem coś bardziej powierzchownego. Mówimy ciągle i nieustannie, że prawo jest tylko nadbudową ekonomii, że stosunki wytwórczości i zachodzące w nich zmiany są przyczyną, a prawo tylko skutkiem. Niewątpliwie jest to słuszne. Ulegamy jednak błędowi, gdy na miejsce przemian w stosunkach ekonomicznych podstawiamy w rozumowaniach naszych ekonomię polityczną. W stosunku do rzeczywistości społecznej i jej przekształceń ekonomia polityczna jest tylko ideologią niezdolną wywrzeć zasadniczego i ostatecznego wpływu na przekształcenia społeczne. Świadomość prawna mas pracu-

jących jest tą formą świadomości, która pozostaje w najbezpośredniejszym dzisiaj stosunku z dziedziną ludzkiej wytwórczości i dlatego wywiera najgłębszy wpływ na przemiany społeczne. Żadne zwycięstwo nie oparte na świadomości mas nie jest ostatecznem ani pewnem. Przedewszystkiem zaś nie jest wyzwoleniem tych mas. To bowiem jest możliwe tylko wtedy, gdy masy odczuwają zachodzące w środowisku zmiany jako swoje dzieło, gdy uważają wprowadzone stosunki społeczne za swoje prawo. Socyalizm jest przedewszystkiem walką o prawo pracy, gdyż jest walką o niezależność klasy pracującej. Sądzę, że to tylko określenie wyczerpuje i zawiera treść i istotę nowoczesnego robotniczego socyalizmu. Walka klasy robotniczej osięgnie zwycięstwo wtedy dopiero, gdy to, co stanowi konieczność ustroju opartego na pracy, rządzącej samą sobą, gdy to, co jest koniecznością pracy, posługującej się całym wytworzonym aparatem techniki i kultury, stanie się treścią świadomości prawnej klasy robotniczej, gdy klasa ta będzie umiała widzieć swoje prawo w tem, czego konieczności pracy możliwie najbardziej natężonej wymagają. Demokracya jest demopedyą — pisał wielki socyalista Proudhon. Zwycięstwo klasy robotniczej, klasy pracującej zależne jest od tego, czy zdoła ona sama siebie wychować. Socyalizm nie jest walką o władzę, tylko jest głębokim świadomym procesem kulturalnym przetwarzającym, przekształcającym człowieka samego, stwarzającym nowy typ człowieka i świadomego robotnika. A mylimy się sądząc, że świadomość ta robotnika ma się w tem tylko wyrażać, że oddaje on głos na kandydata socyalistycznego. Idzie tu o znacznie poważniejsze i głębsze sprawy. Wyzwolenie jest wtedy tylko całkowite, gdy nikt za nas naszych losów nie rozstrzyga, gdy two-

rzenie się prawa może być poddane krytyce przez każdego obywatela. Gdy mówię *może*, nie idzie mi o wyłącznie prawną formalną możność, idzie mi o możność rzeczywistą, t. j. zdolność. Swoboda będzie zrealizowana wtedy dopiero, gdy gmach prawa stanie się logicznym i przejrzystym dla każdego członka społeczeństwa. I nie idzie tu o *teoretyczne* przyznanie każdemu kontroli nad prawem. Aby módz prawo kontrolować, poddawać je krytyce, trzeba, aby wolą człowieka i wiedzą jego stało się to, co może być prawem. Człowiek nie jest panem wszechświata, w ciężkiej walce zdobywa on wszystko. Dopóki układ stosunków społecznych pożądany przez masy pracujące nie jest układem, zapewniającym największą wydajność pracy, dotąd układ ten źródłem prawa się nie stanie, dotąd praca nie będzie swobodna. Praca nie stanie się swobodną, póki nie będzie mogła wytrzymać współzawodnictwa ekonomicznego z pracą normowaną z góry. Póki klasa robotnicza nie będzie zdolna do objęcia kierownictwa procesu wytwórczego na tej samej stopie, na jakiej prowadzony on był przy ustroju, poprzedzającym jej wyzwolenie, dotąd wyzwolenie jej nie będzie posiadało rękojmii.

Podniesienie technicznego uzdolnienia klasy pracującej — stanowi niezbędną część jej wyzwolenia.

Robotnik świadomy, znaczy to także — robotnik panujący całkowicie nad spełnianemi przez się zadaniami technicznemi i posiadający swój fach całkowicie. Mamy tu przecież dopiero część zadania stosunkowo najprostszą. Mówimy o kierownictwie procesu wytwórczego przez klasę robotniczą, jak to rozumieć? Czy każdy robotnik stanie się jakimś udoskonalonym Saint-Simonem, obejmującym, organizującym całą wytwór-

czość? Bynajmniej. Byłaby to zawsze reglamentacya z góry.

Idzie o to, aby stosunki wytwarzające się w wytwórczości przerastały bezpośrednio w prawo, aby każdy robotnik czyli każdy człowiek swobodnego społeczeństwa czuł jako swoje prawo to, co mu jest potrzebne do spełnienia tych czynności, które wykonywa w procesie wytwórczym. Wymagania i potrzeby pracy i pracujących powinny się stać jedyną treścią prawa. Teraz mamy przed sobą bezmiar ogólnych zadań, jakie klasa robotnicza ma przed sobą. Cel i przedmiot tej walki, to uczynić pracę prawodawczynią zdolną do sprawowania prawodawczej władzy nad sobą. Praca zdolna samej sobie nadawać prawo jest siłą, która, gdy jest raz zdobyta, utraconą już być nie może. Wyzwolenie ludzkości oparte na tej podstawie musiałoby być ostatecznem.

Prawo łączy w sobie dwa pierwiastki: pierwiastek swobody i pierwiastek konieczności. Ale konieczność, aby idei prawa odpowiadać, nie może być koniecznością narzuconą, dowolną. Praca wprowadza nas w bezpośrednią styczność z jedyną koniecznością, której uznanie nie jest upokarzające dla człowieka, z koniecznością uwarunkowaną przez walkę z przyrodą. Przyroda jest terenem, podstawą dla urzeczywistnianej przez człowieka swobody. Uznając za podstawę prawa konieczność nakazywaną przez pracę, człowiek broni właściwie swobody swojej, nieurzeczywistniona bowiem swoboda jest złudzeniem, ale tylko praca urzeczywistnia swobodę, stwarza dla woli ludzkiej posłuszną jej bytową podstawę. Praca jest istotnie jedynym dającym się pomyśleć racyonalnym fundamentem prawa. Wola ludzka, swoboda ludzka stwarzają przez

pracę własną swoją sferę, swój kształt konkretny i rzeczywisty, zaczynają istnieć jako byt. Oparte na pracy prawo jest zarazem wyrazem i swobody ludzkiej i konieczności przyrodniczej. Nie uznaje ono nic oprócz praw ludzkiej woli, o ile istnieje ono jako rzeczywistość. Prawo natury opierało się na mitologicznej, metafizycznej idei prawa przyrodzonego człowiekowi. Było ono konsekwencyą antropocentrycznego poglądu na świat, gruntownie i raz na zawsze zburzonego przez naukę i życie samo. Praw żadnych człowiek nie ma wobec świata. Prawo swoje musi sobie zdobyć. Podstawą jego prawa jest rzeczywistość posłuszna jego woli, poddana jego swobodzie, świat jego pracy. Mamy tu jedyną pewną i jedyną możliwą syntezę tendencyi myślowych, które ścierały się ze sobą w XIX stuleciu. Ani czysta myśl, ani przyroda sama przez się nie są podstawą celowej działalności człowieka, jego sprawdzianem, lecz i to i drugie zarazem w jednej żywej rzeczywistości i pracy. Świat pracy to świat przyrody poddanej woli ludzkiej, woli, która nauczyła się przeciwstawiać naporowi sił przyrody, jako siła, która sama stała się cząstką p r z y r o d y. Świat pracy, to przecież dusza człowieka, myśl jego istniejąca jako fakt przyrodniczy. Prawo też tylko zyskuje twardy grunt pod nogami, przestaje być urojeniem. Zarazem zwróćmy uwagę jeszcze na jedno. Prawo tak pojęte wyrasta z samego procesu pracy, z jego doświadczeń, wymagań. Nie jest konstrukcyą z pojęć abstrakcyjnych. W pierwszej połowie XIX wieku myśl filozoficzna uznała systematy prawa natury za raz na zawsze przezwyciężone. Racyonalizm prawny upadł i ustąpił miejsce szkole historycznej. Prawa się nie nadaje, ono wyrasta z życia. Wypowiada się tu cała dwoista natura pierwszej

połowy XIX wieku, romantyzmu, który zlewał w jedno rewolucyjną zasadę buntu jednostki przeciwko wszelkiej z zewnątrz idącej reglamentacyi i reakcyjnego oporu historyi przeciwko nowemu życiu. I dla nas zasada, że prawa się nie nadaje, pozostaje pewną: prawo się zdobywa i stwarza. Podczas jednak gdy szkoła historyczna czyniła prawo wynikiem jakiegoś bezwiednego procesu, dla nas prawo jest stwarzane i zdobywane przez pracę ludzką. Nie jesteśmy racyonalistami, gdyż prawo wyrasta dla nas z doświadczeń pracy, jesteśmy uczniami całego wielkiego prądu realistycznego drugiej połowy zeszłego stulecia. Prawo wyrasta z walki człowieka z przyrodą. Nie jest aktem czystego ducha oderwanego od życia przyrody. Wchodząc w dziedzinę swobody, człowiek nie zrywa węzłów łączących go z przyrodą: przeciwnie sama swoboda musi być ustalona przez niego jako fakt przyrodniczy. Jednocześnie jednak prawo nie jest dla nas ani ukorzeniem się ani rezygnacją wobec historji, ani wobec przyrody. Jest dziełem nie czystej woli, lecz rzeczywistej walki, rodzi się z walki, nie z poddania się. Prawo nie może się stać naprawdę prawem, póki istnieje dla nas jako żywioł wyłącznie zewnętrzny. Rodzić się i wyrastać ono powinno z naszej działalności. Każda działalność nasza pozostaje w stosunku do działalności innych i do ogólnej ich sumy i znaczenia, jakie ma uzewnętrzniona w pracy energia ludzka, swoboda ludzka przeciwstawiona przyrodzie. Prawo jest moją swobodą, ale swoboda moja jest istotną wtedy tylko, gdy jest w stanie ostać się wobec przyrody, istnieć wobec niej o własnej swej mocy. Swoboda moja jest istotną wtedy tylko, jeśli działalność moja jest koniecznym organem świata pracy, świata ludzkości walczącej o swoje istnienie. Jeżeli

działalność moja ma znaczenie w tym świecie, jest ona istotnie swobodną: jestem bowiem potrzebny tym, którzy są mnie potrzebni. Działalność, która tego gruntu nie zna, jest przypadkiem, zależy ona od całego świata ludzkiego, ale jednocześnie pozornie tylko należy do niego, utrzymuje się w nim tylko mocą złudzenia, gwałtu niewiedzy. Można powiedzieć, że z tego punktu widzenia prawo jest dziś najistotniejszą potrzebą ludzkości, warstw jej kulturalnych. Nie czują one swej działalności jako prawa, nie wiedzą, czy niem jest ona, czy wspiera się na niem. Można powiedzieć, że niezależnie od innych motywów, tu leży źródło zwyrodnienia warstw posiadających kulturalnych: żyją one wewnętrznie poza prawem, — a więc bez godności. Nie mogą więc być ani dla siebie, ani dla żadnej idei, ani sprawy niezawodnem i pewnem oparciem. Poczucie i świadomość prawa jest elementem, bez którego żadne zbudzone działanie, żadna akcya polityczna pomyśleć się nie da. Zanik poczucia prawa, świadomości prawnej a więc godności warstw posiadających, jest jednym z symptomatów tego, co nazywamy upadkiem, zwyrodnieniem klasowem. Widzimy więc, jaką rolę może odgrywać ekonomia polityczna w tworzeniu się idei prawa. Jest ona sprawdzianem dla warstw inteligientnych. Działalność znajdująca swoje miejsce w organizmie wytwórczości, a zdająca sobie sprawę, że to miejsce zajmuje, może stać się gruntem, na którym rozwija się poczucie prawa. Ale zwyrodniałe poczucie prawne fałszuje następnie ekonomię polityczną. Jest to tem charakterystyczniejsze, że niezbyt odległą od nas jeszcze jest epoka, w której ekonomia polityczna była ulubioną bronią prawną mieszczaństwa. Przeciwstawiało się ono wówczas w imię klas produkujących ca-

łemu feodalnemu światu. Prawa swoje czerpało ono z poczucia roli spełnianej wytwórczości. Odkąd klasa robotnicza wystąpiła na arenę historyczną, walcząc o swoje prawa, t. j. walcząc o kierownictwo procesu wytwórczości, procesu pracy, przez pracę samę, mieszczaństwu pozostały dwa argumenty: niedojrzałość klasy robotniczej i prawo historyczne. To ostatnie postawiło je odrazu obok dawnych wrogów: kleru i feudalizmu.

Pierwszy zaś z tych argumentów przestanie działać, gdy przestanie być faktem. Wieczna niedojrzałość więc pracy stała się postulatem. Odtąd wrogiem mieszczaństwa stała się wiedza, wrogiem stało się dojrzewanie człowieka. I tu mamy elementy obecnej atmosfery historycznej w Europie. Atmosfera ta jest określona przez sprzysiężenie historyi przeciwko rozumowi, swobodzie i prawu. Przyjrzyjcie się galeryi bohaterów epoki: Napoleon III i Bismark, Crispi i Wilhelm II, a wyczujecie styl. Jest sztuczne barbarzyństwo, dobrowolne zdziczenie. Ludzkość historyczna hoduje dziś dobrowolnie ciemnotę, dzikość, bezprawie, jako swój jedyny argument przeciwko rodzącemu się prawu. Siły te są dostatecznie potężne, aby zatruć atmosferę, w jakiej klasa pracująca wzrasta, w jakiej pracuje ona, walcząc nad swem samowyzwoleniem i samowychowaniem i w ten sposób spotęgować trudności, z jakiemi klasa pracująca walczy. Dlatego walka polityczna klasy robotniczej jest częścią niezmiernie ważną jej zadania. Musi ona zdobywać siłę, by módz przekształcać milieu, w jakiem wykuwa ona swoje prawa, wykuwa podstawy nowego społeczeństwa. Ale pomimo całej swej olbrzymiej wagi walka polityczna jest tylko częścią ogólnej walki klasy pracującej. Na podstawie jej powodzeń

lub niepowodzeń o ruchu klasy robotniczej sądzić nie można. Zwycięstwo polityczne klasy robotniczej będzie o tyle pewniejszem i znaczniejszem, na im bardziej rozwiniętem wyrobieniu prawnem, ściśle jak to widzieliśmy związanem z ekonomicznem, opierać się ono będzie. Zresztą tu nie możemy wdawać się w szczegółowe rozpatrzenie stosunków pomiędzy polityczną, a ekonomiczno-prawną stroną ruchu robotniczego. Stosunki te są złożone i zmienne zależnie od tych okoliczności wśród których ruch się ten rozwija. Tu idzie nam o wyrobienie i podkreślenie samego zasadniczego punktu widzenia, z którego ukazuje się nam całe znaczenie walki klasy robotniczej we właściwem ściśle naukowem, krytycznem oświetleniu. Tu nie idzie o stworzenie jakiegoś millenium, o stworzenie jakiegoś niemożliwego statycznego stanu społecznej, wiecznej nieruchomości i szczęśliwości. Idzie o uczynienie pracy, t. j. jedynej siły ludzkiej zdolnej stwarzać własną swą swobodę: źródłem i celem prawa, o uczynienie z historyi dzieła ludzkiej woli i pracy, nie zaś ludzkiej niemocy, ciemnoty i przypadku. Pojęcie ostateczności tkwiące w socyalistycznym przewrocie odstrasza i niepokoi umysły krytyczne. Natura tej ostateczności to jednak nie nieruchomość i niezmienność jakiegoś bezwzględnie trwałego stanu rzeczy. To tylko ujęcie przez człowieka w ręce tych sił, które stwarzają jego życie. Człowiek ma wobec przyrody tylko swą pracę. Gdy konieczność pracy, jej wymagania staną się przedmiotem i treścią woli jego, gdy praca będzie sama mogła swobodnie rządzić sobą, gdy człowiek będzie mógł już wykonywać cały bezmiar pracy, stanowiący podstawę i warunek jego rozwoju, jego życia, jego stanu, osiągniętego w ciągu historyi, nie znając żadnego przymusu

prócz własnej woli, prócz własnego poszanowania dla samego siebie, człowiek będzie w stanie stwarzać swą historyę świadomie. Zatem przewrót z góry idący tu nie wystarczy, tu musi dokonać się wewnętrzne zrośnięcie, spowinowacenie człowieka z pracą. Praca musi być odczuwana nie tylko jako źródło prawa, lecz jako prawo, a więc coś, z czego się jest dumnym, co się kocha. Wprawdzie publicystyka często opiera się na przestarzałych obrazach i źródłach, gdy mówi, że nieuniknioną właściwością nowoczesnej kapitalistycznej gospodarki społecznej jest rozerwanie związku pomiędzy wytworem pracy i pracownikiem, wprawdzie wyżej rozwinięte przedsiębiorstwa kapitalistyczne, zwłaszcza w przemyśle metalowym i w wytwórczości maszyn, nauczyły się cenić techniczne zainteresowanie się robotników samym procesem wytwarzania, jako poważny czynnik prowadzenia pzzedsiębiorstwa, pomimo to jednak należy uznać, że kapitalizm nie jest w stanie wytworzyć trwałego związku pomiędzy pracą a robotnikiem. Sama forma kapitalistyczna, jako forma przypadkowej organizacyi z góry, w dwóch swych cechach charakterystycznych, w tem mianowicie, że organizacya ta zjawia się w stosunku do pracy z zewnątrz, że kieruje się celami i widokami, nie pozostającymi w bezpośrednim związku z właściwym charakterem pracy, jej rozwojem i postępami, że wreszcie nie ma w sobie rękojmi trwałości, nie sprzyja wytwarzaniu się prawa pracy w klasie robotniczej. Tylko tam, gdzie klasa ta występuje jako przedstawicielka tej pracy. gdzie musi na niej opierać swe żądania prawne, gdzie uczy się posługiwać nią jako prawem i siłą zarazem, — wyrabia się i rozwija to prawo przyszłości, prawo ludzkości dojrzałej, zdolnej sprawiać sama nad sobą

rządy. Organizacye zawodowe klas pracujących są dziś jedynym fundamentem prawa, zawiązkami społeczeństwa, opartego na prawie, które by było istotnie prawem, a więc określeniem swobody, nie przemocy. I nie ma dziś na świecie innego źródła siły moralnej prócz tego prawa, wojującego o godność, swobodę i przyszłość człowieka.

1907.

EPIGENETYCZNA TEORYA HISTORYI.

I.

Sam wyraz już „teorya historyi“ może zaniepokoić historyka zawodowego, którego praca polega zawsze na ustaleniu faktu, dla którego proste t a k b y ł o musi być *ultima ratio*. Czuje on i czuć musi, co analiza teoryo-poznawcza stwierdzić jest zmuszona, że z konieczności rzeczy najbardziej nawet na uogólnieniu faktów poprzestająca teorya historycznego stawania się zawierać musi w sobie pierwiastki konstruktywne, racyonalizujące, a więc z natury swej nie historyczne, antihistoryczne. Należy bowiem pamiętać, że to, co przedstawia się oddzielnemu historykowi jako f a k t, jest zawsze już w pewnej mierze wytworem jego umysłowości, jego specyalnych zainteresowań i t. p. Gdyby więc nawet poprzestawał on na możliwie najbardziej przedmiotowem uogólnieniu faktów dziejowych, takich, jakiemi mu się one ukazują, to już w samym sposobie ujmowania, określania tych faktów w samym materyale faktycznym, jakim rozporządzałby on, tkwiłaby rozpławiona niejako wraz z wszystkiemi właściwemi sobie ograniczonościami i specyalnemi uwarunkowaniami osoba historyka.

Zresztą tu nie wdajemy się w rozpatrzenie zagadnienia, czy t. zw. prawa historyczne są możliwe czy nie. Zajmujemy wprawdzie, jak się okaże, względem kwestyi tej stanowisko całkiem określone i stanowcze. Nie wpływa ono jednak na sam sposób postawienia sprawy. Na boku możemy pozostawić zagadnienie, dotyczące tego, jaki użytek czyni nasza myśl opracowująca z zebranego historycznego materyału. Idzie nam o podkreślenie tego, co stanowi samą istotę wcześniejszej od wszelkich uogólnień pracy historyka — o przypomnienie — (przypominać, jak się okazuje, potrzeba i tu rzeczy najprostsze i zrozumiałe same przez się), że istota i zasadniczy charakter tej pracy polegają na wydobyciu czystej faktyczności, owego niezamąconego t a k b y ł o. Pojawienie się nieznanej komety lub odkrycie nieznanego ciała niebieskiego nie obalają praw Newtonowskich; podobnie wykrycie jakiegoś nowego faktu lub zmiana w poglądach na przebieg rzeczywisty faktu, już uprzednio znanego, mogą nie wywrzeć wpływu na uznawane teorye socyologiczne. Praca historyka jednak, któremu dowiedziono, że coś było inaczej, niż on to opowiedział, traci na tym punkcie, którego to sprostowanie dotyczy, wszelkie znaczenie. Zawodowy historyk może być, i słusznie, zdziwiony naiwnością tych uwag, które tu z takim naciskiem powtarzam, ale poznanie d y s k u s y i, prowadzonych obecnie w świecie filozoficznym na temat teoryi poznania i filozofii historyi, nie tylko usprawiedliwia, ale wprost czyni koniecznem przypomnienie i obranie za punkt wyjścia zasad tak niewątpliwych i niewzruszonych.

Zagadnienie jednak owego t a k b y ł o nie jest znowu tak proste, jak to może się zawodowemu historykowi wydawać, a przedewszystkiem j e s t to zagad-

nienie, o czem nazbyt często się zapomina. Historyk może powiedzieć: zadaniem historyi jest opowiedzieć wsystko, co było, i tak, jak było. Niewątpliwie, gdyby historya była jakimś produktem kosmicznym, wytwarzającym się automatycznie, gdyby była jakimś rodzajem s a m o-utrwalającego się kinematografu, notującego wszystko, co zachodzi, — teoryopoznawcze dociekanie byłoby zupełnie zbyteczne, gdyż nie byłoby mowy tu o żadnem poznaniu, lecz o pewnym rodzaju absolutnie, idealnie wiernej pamięci, przypadającej w udziale każdej jednostce, bez najmniejszego z jej strony starania. Zrozumiejmy tylko, co musiałaby zawierać taka pamięć: i tak nie tylko znajomość wszystkich języków, jakimi mówiła ludzkość historyczna, ale i rozumienie całkiem wewnętrzne, instynktowne, bezpośrednie wszystkich treści kulturalnych, jakie kiedykolwiek były w językach tych wypowiadane i t. d. Każdy z nas musiałby bez żadnego wysiłku być w stanie przeżyć, ile razy zechce, historyę Grecyi i patrzeć na nią oczyma Greków; to samo z Rzymem, średnimi wiekami i t. p. Sama cudaczność podobnego przypuszczenia wykazuje, z jak bardzo subtelną i skomplikowaną pracą mamy do czynienia w badaniach historycznych. Mówimy z wielką swobodą o rekonstrukcyi faktów przeszłości i zapominamy, że mamy do czynienia z czemś, zgoła nieodpowiadającem tak szumnemu tytułowi. Fakt każdy, gdy zbliżamy się do niego, rozrasta się, komplikuje, rozkłada na niezliczone mnóstwo innych faktów; z każdym z tych niezliczonych dzieje się następnie to samo i tak bez końca. Wszystko zaczyna wibrować i drgać, — aż wreszcie rozumiemy, że to, co zrazu przedstawia się nam, jako wiązanka gotowych, skrystalizowanych faktów, było w gruncie rzeczy nieskończe-

nie złożonym ciągiem, nieustannie przekształcającem się życiem ludzkości, wszystkich zbiorowisk ludzkich, jakie kiedykolwiek istniały, zbiorowisk, z których każde składało się z jednostek, posiadających równie rozległe życie, jak my, (względne różnice w złożoności życia z zajmującego nas tu punktu widzenia nie wchodzą w rachubę), że życia tych jednostek działały na siebie wzajemnie i tworzyły sploty coraz bardziej złożone i zmienne, i że to, co ukazuje się nam, jako historya, znaczy właściwie to, co zdołaliśmy pojąć, zrozumieć, wyobrazić sobie i uporządkować myślowo z tej bezgranicznie prawie intensywnie i ekstensywnie złożonej i zmiennej różnorodności (Mannigfaltigkeit).

Historya więc, jako poznanie, historya, jaka może jedynie stanowić treść świadomości i myśli, jest wytworem sztucznym i celowym: — myśl nasza w zetknięciu z szczątkami działalności przeszłych pokoleń usiłuje sobie wyobrazić ich działalność i ująć ją w dostępny dla siebie obraz; — i w ten sposób tworzy historyę.

Aż nazbyt widocznem jest, że charakter naszych zainteresowań, naszych zapatrywań, pojęć — cały, słowem, nasz punkt widzenia odgrywa niezmiernie ważną rolę w tem, w jaki sposób przedstawia się nam ta przeszłość historyczna. Mamy tu do czynienia zawsze z wyborem i klasyfikacyą, wybór ten i klasyfikacya zależne są od punktu widzenia, z jakiego zostały dokonane. Jest dalej rzeczą oczywistą, że charakter i rozległość naszych zainteresowań zmieniają się zależnie od tego, jaką epoką się zajmujemy. Byłoby rzeczą ciekawą dokonać analizy stosunku naszego do różnych okresów

i odłamów historyi. Przekonalibyśmy się, że ta rozciągająca się poza nami przeszłość historyczna, która często wydaje się nam czemś istniejącem samo przez się, danem, nie tylko, że jest wytworem naszym, ale przytem wytworem niejednolitym. Przy tworzeniu jej kierujemy się bowiem bynajmniej nie jednymi i tymi samymi punktami widzenia i interesami. Można powiedzieć, że ta grupa zainteresowań, która najsilniej działała przy wydobyciu na jaw jakiegoś odłamu przeszłości, określała także i kształt, w jakim odłam ten zamarł w świadomości ogółu. Grupy interesów, wiążące współczesną ludzkość kulturalną z różnymi odłamami przeszłości, są bardzo różne, zmieniają się, zależnie od bardzo rozmaitych czynników — to też i przeciętne wyobrażenie o różnych epokach, działach historyi jest wytworem niezmiernie różnolitym i różnowartościowym pod względem pierwiastków, składających się na to wyobrażenie. Konkretna teorya poznania historyi byłaby gałęzią badań bardzo pouczającą i ciekawą.

Zależy więc to od naszego punktu widzenia, jaką ukaże się nam przeszłość, na jakie fakty rozłoży się ona i jaka będzie wewnętrzna treść tych faktów. Czy znaczy to, że panuje co do tego absolutna dowolność? Czy znaczy, że badania, odpowiadające założonym przez Kanta w stosunku do nauk przyrodniczych, są tu niemożliwe? Czy wszystko jedno, z jakiego punktu widzenia dokonywa się historyczne stwierdzenie tego, co było? Można przecież rozpatrywać przeszłość z najbardziej różnorodnych punktów widzenia. Gdyby ludzkość nie żyła w czasie, t. j. gdyby rozporządzała nieograniczoną siłą czynu i poznania, można byłoby powiedzieć, że stopniowo wyczerpie się wszystkie możliwe punkty widzenia i otrzymamy w ten

sposób wielostronny i wyczerpujący obraz przeszłości. Poznanie jednak jest celowem dziełem ludzkości, celowem dziełem istot, dla których życie jest walką i pracą, które mają tylko to, co zdobędą. Punkt widzenia techniczny, względny musi wyrugować z teoryi poznania punkt widzenia bezwzględny, absolutny. Zadaniem teoryi poznania jest zawsze bardziej celowa organizacya danej gałęzi poznawczej. Teorya poznania jest techniką naszej wiedzy, jej prawodawstwem technicznem.

Idzie więc o wyjaśnienie, czy istnieje w stosunku do historyi punkt widzenia ogólnie wartościowy? Czy mamy tu do czynienia z dziedziną, w której niema wspólnych interesów i gdzie wszystko jest i musi pozostać przypadkiem i dowolnością? Czy historya jest tylko tworzeniem baśni na temat przeszłości, baśni, które są tylko zewnętrznie, okolicznościowo prawdziwemi, czy też mamy tu do czynienia z czemś rzeczywistem? Innemi słowami, czy ludzkość jest sama dla siebie przedmiotem rojeń tylko, czy też istnieje jakiś określony i obowiązujący stosunek jej do samej siebie?

Historycy zawodowi w pracach swoich niewątpliwie czują nad sobą mus poznawczy, czują, że działalność ich nie jest tylko grą wyobraźni, lecz że ma za zadanie odtworzyć coś istniejącego. Czy jest to tylko złudzeniem?

Może mi ktoś powiedzieć, że samo przeświadczenie, że ludzie żyli przed nami — wystarcza do stwierdzenia i uzasadnienia poczucia takiej konieczności i rzeczywistości poznawczej. Rzeczywistość niepoznana, nieokreślona nie może służyć jako kryteryum poznania.

Historyk ma poznać rzeczywistą przeszłość. Dobrze. Wie, że ludzie przed nim żyli i działali, i ma poznać

to ich życie i działanie. Co to znaczy jednak? Ma poznać ich — czy znaczy to, że ma przedstawić wiernie ich takimi, jakimi mu się wydają? Dlaczegóż jego sposób zapatrywania ma być uznany za normę? Więc może takimi, jakimi się wydawali sobie, t. j. to, co czuli, myśleli? Po pierwsze byłoby to niewykonalne, gdyż w każdej epoce różni ludzie w różny sposób pojmowali życie. Po drugie, dlaczegóż za normę ma być uważany sposób zapatrywania jednej, chociażby współczesnej zajmującym historyka wypadkom epoki? W takim razie dla nowych epok normy te byłyby coraz nowe i człowiek nieustannie wydawałby się nam innym i nigdy by nie był. Chodzi więc o poznanie tego, czem człowiek był. Ale co to znaczy? Nagi byt nie staje się treścią poznania. Samopoznanie bezpośrednie nie istnieje. Na czem więc ma się oprzeć teorya poznania historyi? Teraz dopiero ukazało się nam zagadnienie w całem swem skomplikowaniu i głębokości. Czy istnieje historya jako poznanie, historya jako obraz przeszłości, mający ogólnie ludzkie znaczenie, innemi słowami — czem jest historya, jako idea, stanowiąca bezwiedny, czy świadomy wzór działalności historycznej? Czy działalność ta wreszcie jest istotnie jedną i tą samą działalnością? Co pozwala historykom poruszać się na całej przestrzeni historyi, jak w dziedzinie logicznie jednolitej? Na czem polega logiczna jednolitość historyi? Mówić o realnej jedności gatunku ludzkiego — nie wystarczałoby, nawet wtedy, gdyby ta jedność nie była przyrodniczo sporną. Tu idzie bowiem o jedność poznawczą: o typ stosunku poznawczego do człowieka i jego działalności, uznany za ogólnie wartościowy i stanowiący prawdziwą podstawę jedności poznawczej historyi? Czy typ ten jest

całkiem dowolny i na czem się opiera, i czy jedności poznawczej historyków — odpowiada lub może odpowiadać jakaś jedność realna?

II.

Wiemy, czem jest przyroda, jako idea. Wiemy, że polega ona na tem, aby myśleć całe doświadczenie jako przedmiot naszej działalności, opanowany przez nią — realnie, lub przynajmniej idealnie. Przyroda, jako idea*), jest to doświadczenie pomyślane w kategoryach, stworzonych przez naszą realną władzę nad środowiskiem kosmicznym, (choć właściwie nie mamy prawa, ściśle biorąc, kosmicznym, t. j. poddanym ładowi, go nazywać), wielkiem *x*, bytem — słowem w kategoryach naszej techniki. Przyroda, jako idea, jest to doświadczenie pomyślane, jako nasze dzieło, świat, jako możliwy przedmiot naszej działalności technicznej.

Łatwą jest rzeczą zrozumieć, że dopóki teoryopoznawcze zagadnienie przyrody nie zostało wyjaśnione, teoryo-poznawcze zagadnienie historyi nie mogło być postawione w czystej swej formie.

Póki przyroda w naszych oczach nie jest ideą, póki obejmowała nas ona, jako część swą, póty nie

---

*) Używam terminu idea w klasycznem, t. zw. kantowskiem znaczeniu. Ściśle określić można ideę, jako wzór, plan albo typ działalności.

może być mowy nawet o postawieniu zagadnienia, czem jest historya jako idea. Teoryopoznawcze uświadomienie w stosunku do historyi powstać może dopiero na gruncie teoryo-poznawczego uświadomienia w stosunku do przyrody. Jest to najzupełniej zrozumiałe. Dopóki przyroda w wyjaśnionem powyżej znaczeniu tego pojęcia uznawana jest za rzeczywistość, istniejącą samą przez się, ludzkość i jej życie, t. j. historya pojmowane być mogą wyłącznie jako część przyrody, mogą być myślane i rozpatrywane wyłącznie w tych samych kategoryach i w ten sam sposób, w jakich myślimy i w jaki rozpatrujemy przyrodę; innemi słowami, o ile badania historyczne wznoszą się na wyższy stopień swego uzasadnienia, o tyle stają się poszukiwaniem prawidłowości. Charakter tej prawidłowości, określający kierunek naszych historycznych poszukiwań zależeć będzie od poglądów naszych na prawidłowość przyrodniczą. Historya traci swoją samodzielność ideową i kierunek badań historycznych jest wykreślany i oznaczany przez całokształt naszych zapatrywań przyrodniczych. Nie potrzebuję mówić, że niejednokrotnie zwrócenie się do badań nad przeszłością dziejową w imię zainteresowań, uwarunkowanych przez taki lub inny charakter naszych pojęć naukowych o przyrodzie, może przyczynić się do wydobycia na jaw takich faktów, takich stron przebiegu historycznego, które dotychczas przy badaniu przeszłości z innych punktów widzenia nie były dostrzeżone. Sądzę, że sumienna i bezstronna ocena wpływu, jakie wywarło pośrednio takie podporządkowanie historyi przyrodoznawstwu i jego zasadniczym punktom widzenia i najbardziej ogólnym wynikom, nie tylko nie zaszkodziło sprawie historyi, lecz przeciwnie, oddało jej usługi i że można żałować, że

wpływ ten nie był silniejszy, że rewizya dziejów z punktu widzenia przyrodoznawstwa nie dokonywała się i nie dokonywa systematyczniej. Należy jednak zdawać sobie sprawę, na czem polegają te oddane przez przyrodoznawstwo historyi usługi. Historya rośnie i rozwija się w miarę, jak rozrasta się i komplikuje jej wiedza o t a k b y ł o. Przyrodoznawstwo zmusiło historyków spojrzeć na przeszłość innemi, niż dotąd, oczami — nic dziwnego, że musiało prowadzić do spostrzeżenia mnóstwa nieznanych dotąd faktów, nie uwzględnianych dotychczas stron przeszłości dziejowej. Innemi słowami, przez wpływ przyrodoznawstwa historya zyskiwała nie dlatego, że zastosowanie do przeszłości dziejowej kategoryi przyrodniczych doprowadziło do wcielenia historyi do organizmu przyrodniczego, poddanego przyrodniczym prawom stawania się, lecz dlatego, że zyskała przez to nasza wiedza o prostem faktycznem t a k b y ł o. Nikt nie wymieni mi żadnego ściśle przyrodniczego prawa historyi, ale nikt też nie zaprzeczy, że mnóstwo faktów dziejowych poznanych zostało dzięki temu, że badacze zwrócili się do dziejów z odmiennym, niż uprzednio, zasobem pytań, a więc uzbrojeni w całkiem nowe kategorye. Każde zaś nowe t a k b y ł o jest niezaprzeczalną i niezatracalną zdobyczą historyi, niezależnie od tego, w jakiej drodze zostało zdobyte. Nie zmienia to jednak zasadniczej sprawy, jaka nas tu zajmuje. Przystępując do historyi i jej faktów z tymi samymi punktami widzenia, z jakimi przystępuje się do badań przyrodniczych, — badacz szuka w niej praw, prawidłowości. Dopóki prawa te odkryte nie zostały, każdy fakt historyczny i każde zestawienie faktów mogły uchodzić za zawiązek mającego być odkrytem prawa

historycznego. Widzimy też, że naturalistyczny pogląd na historyę może iść w parze z wielką dowolnością punktów widzenia wobec historyi. Tembardziej zaś dowolność taka panować zaczyna, gdy świadomie lub bezwiednie naturalistyczny punkt widzenia zostaje uważany za nieprzydatny do ujmowania naukowego historyi, lecz nie zostaje zastąpiony przez żaden inny. Nazywa się to niekiedy naukową metodą w historyi, i naukowa historya bywa przeciwstawiana sposobom filozoficznego traktowania jej. Niestety, — bliższe zapoznanie się doprowadza nas często do przekonania, że podobnie, jak filozoficznie usposobieni historykowie widzieli wszędzie swojego własnego ducha, jako ducha historyi — współcześni naukowi historykowie ukazują swoją własną bezideowość, jako poszanowanie dla głębokiego sensu historyi. Historyk, nie zdający sobie sprawy, że zajmuje pewne określone stanowisko wobec przeszłości, najczęściej zajmuje stanowisko również dowolne, tylko określić się nie dające, gdyż nielogiczne, niewyjaśnione. Przezwyciężanie apriorycznej logiki przez nielogiczność, niejasność, nieokreśloność apriorycznych założeń, nazywa się nazbyt często w nowoczesnej filozofii *empiryzmem*. Empirykiem nazywa się dzisiaj najczęściej dogmatyk, którego dogmaty tem tylko się od innych wyróżniają, że są bardziej zakorzenione, bardziej pomiędzy sobą sprzeczne, mniej jasne i trudniejsze do zwalczenia.

Niewątpliwie historya jest tylko poznawaniem faktów, poza czyste tak było nie wychodzi, nie przeszkadza to jednak temu, że te fakty, aby być poznanymi, muszą być przez nas określonymi. Określać zaś można tylko z jakiegoś punktu widzenia — i gdy łudzimy się, że obcujemy z czystymi faktami przeszło-

ści, czynimy to zawsze przez pryzmat naszych zainteresowań.

Pytanie więc, dotyczące punktu widzenia, z jakiego może być rozpatrywana historya, dotyczy, powtarzamy to, właściwie wartości naszych stanowisk wobec życia.

Cóż jednak rozstrzyga o tej wartości? Na podstawie jakich norm i jakich sprawdzianów pytanie to daje się rozstrzygnąć? Nie dziwię się instynktowi przyrodników, który upatrywać im każe poza każdą teoryą poznania szczątków jakiej specyalnej idealistycznej etyki, jakiejś teologii. Tak było przecież zawsze. Punkt widzenia, który ma być uznany za wartościowy przez teoryę poznania, musi okazać wartościowość swą w życiu samem. Musi być punktem widzenia, wytrzymującym krytykę życia.

Co to znaczy? To znaczy, że musi być punktem widzenia, zajmowanym przez nas w życiu i zapewniającym nam możność utrzymania się w niem. Na czem opiera się zdolność nasza do utrzymania się w życiu? Empiryokrytycy szukają rozwiązania tego zagadnienia na drodze specyalnych biologicznych roztrząsań i poszukiwań. Zagadnienie jednak leży znacznie bliżej nas.

Stanowiskiem niezbędnym, koniecznym człowieka wobec wszechświata jest praca. Myśli jego o tyle tylko mają bytowe znaczenie, o ile kierują pracą, o ile przez pracę są urzeczywistnione. Wszystkie inne punkty widzenia są dowolne, przypadkowe, zmienne. Ten jeden jest konieczny. Ludzkość żyje i rozwija się tylko pracując. Siła jej i znaczenie,

szanse rozwoju i przyszłości — wszystko to zależy od pracy.

Praca jest podstawowem wartościowem stanowiskiem człowieka wobec wszechświata, stosunkiem do niego.

W niej odnajdujemy poszukiwany przez teoryę poznania Archimedesowy punkt oparcia.

Ona rozwiąże nam kantowskie zagadnienie, dlaczego przedmioty stosują się do naszych pojęć.

Praca stanowi prawdziwy organ naszego poznania; ona jest twórcą naszych zasadniczych poznawczych kategoryi. Ona stanowiła w zamaskowanej mitologicznej formie przedmiot filozoficznych roztrząsań.

Odwieczny, od czasu Parmenidesa nękający filozofię problem *sein=denken* tu znajduje swoje rozwiązanie.

Przyroda jest i d e ą, każącą nam opracowywać całe doświadczenie, jako teren pracy i jej przedmiot.

Prawa astronomiczne są rozszerzeniem na wszechświat kategoryi, przez pracę wytwarzanych.

Czas i przestrzeń powstały, rozwinęły się do dzisiejszej swej postaci dzięki potrzebom i wymaganiom pracy. Czas powszechny wciąż jeden i ten sam, jednakowy, jest dziełem społecznem, jest ustanowieniem uwarunkowanem przez wymagania uspołecznionej pracy*).

Praca jest stanowiskiem b e z w z g l ę d n i e ko-

---

*) Odsyłam czytelnika do dzieł P o i n c a r é g o: „Science et l'hypothése", „Valeur de la science," gdzie wprawdzie samo znaczenie teoryopoznawcze pracy wyjaśnione, ani uwzględnione nie jest, lecz gdzie znajdujemy całkowitą dedukcyę najważniejszych kategoryi przyrodniczego poznania, dopominającą się wprost o takie uzupełnienie. Oba powyższe dzieła wyszły w przekładzie polskim.

niecznem, bezwzględnie wartościowem; w niej odnajdujemy ten element konieczności, tak uporczywie i wytrwale poszukiwany przez teoryę poznania.

Punkt widzenia pracy jest też jedynem możliwem upodstawowaniem objektywnem naszego stanowiska wobec przeszłości.

Mamy poznawać fakty w całej ich indywidualności. Ale *jakie* fakty? Z jakiego stanowiska postrzegane?

Ideałem historyka jest niewątpliwie uchwycić, ująć fakty przeszłości tak, jak je ludzkość zamierzchła przeżyła. Nie, jak je pojęła, lecz jak je przeżyła.

Ideałem więc historyka jest uchwycić *same* przeżycia, samo życie ludzkości zamierzchłej.

Lecz to, jak widzieliśmy, wymaga pewnej wspólnej miary, wspólnej nietylko dla wszystkich historyków, lecz dla wszystkich epok.

Trzebaby było znaleźć ten wspólny, obowiązujący dla wszystkich epok *punkt widzenia*; odnajdujemy go tu; jest to punkt widzenia *pracy*. Historya jest historyą ludzkości pracującej.

Ludzkość pracująca jest tą *ideą* konieczną, ogólnie obowiązujucą, która zlewa się tu z samą rzeczywistością poznawaną. Ideałem historyi przecież było stworzenie takiej wspólnej pamięci ludzkości.

Idea ludzkości pracującej z innego jeszcze punktu widzenia czyni zadość wymaganiom, stawianym sobie przez historyków.

Z jej punktu widzenia nabiera dopiero właściwego znaczenia owo poszanowanie faktyczności. Dla człowieka *pracującego* dobitnie występuje różnica pomiędzy tem wszystkiem, co byćby mogło, a tem, co jest.

Tylko to, co jest dla *pracy*, jest naprawdę. Wszystko inne może się zdawać. Praca jest sprawdzianem,

oddzielającym w tem, co zawartość naszej świadomości stanowi: rzeczywistość od ułudy, poznanie od mniemania.

Z jej punktu widzenia znikają wszystkie złudzenia, wmówienia co do naszego charakteru; praca poucza nas, czem naprawdę jesteśmy. To samo w historyi: dopiero w zestawieniu z pracą, z ludzkością pracującą ukazuje się nam niezmienne oblicze faktów. Tu odnajdujemy wagę odtwarzającą, notującą najsubtelniejsze odcienie zdarzeń, postanowień, prawodawstw, czynów, dzieł osób.

Historya ludzkości była historyą ludzkiej pracy. — Historyczne znaczenie faktu, to znaczenie jego dla pracy.

Patrzeć okiem świadomego, pracującego człowieka na całe dzieje — jest to widzieć, czem były one rzeczywiście dla człowieka. Z punktu widzenia innych typów ludzkich, mogły one przedstawiać się inaczej. Ale żaden z tych innych typów ludzkich, nie był, nie jest w stanie ostać się samodzielnie wobec świata, żaden z nich nie wystarczał i nie wystarcza sobie: każdy z nich wymaga, jako podstawy, pracy, a zatem człowieka pracującego. Powiedzą mi, że pracujący potrzebował i potrzebuje obrońcy, prawodawcy, myśliciela. Tak jest; ale znaczenie ich nie było samodzielne. Znaczyli oni rzeczywiście tyle, ile znaczyli, ile wpływali na pracującego. Tylko praca jest konieczną i wystarczającą sobie postawą człowieka wobec przyrody. Takie ma znaczenie owo, tyle omawiane twierdzenie Engelsa, Marksa, że ostatecznie podstawą przekształceń dziejowych są przekształcenia wytwórczości.

Tu też ukazuje się nam nowa i, jak mi się zdaje, nie najmniej ścisła formuła tego, co słusznie, czy niesłusznie, bywa nazywane materyalizmem dziejowym — rozpatrywać dzieje tak, jak gdyby były przeżywane przez świadomych pracowników, t. j. przez pracowników, nie tylko czujących, lecz rozumiejących potrzeby pracy. Innemi słowami, rozpatrywać dzieje w zestawieniu z organizacyą pracy przez pracowników, jako ich celem i miarą.

Zastrzegam się, że nie jest to recepta, mogąca zastąpić talent historyczny; jest to tylko próba stworzenia logicznego i powszechnie obowiązującego terenu pracy dla tych talentów.

Próba, która wymaga niewątpliwie dalszego rozwinięcia i rozwikłania. Zawodowy historyk zdołałby niewątpliwie uczynić to tu odrazu. Ja nie jestem w stanie tego zrobić. Jestem przekonany, że myśl ta będzie opracowywana, prędzej czy później, przez ludzi zdolnych dać jej takie uzasadnienie, jakie jest możliwe, gdy się rozporządza większą od mojej wiedzą. Poprzestając więc na tem, com powiedział, postaram się ukazać niektóre jeszcze strony zajmującej mię tu idei.

III.

Antoni Labriola w swoich wykładach o kulturze XIX stulecia, których fragment został ogłoszony w pośmiertnem wydaniu jego pism, przypomina, że myśl o jedności i ciągłości rozwoju ludzkiego, o ustaleniu jednolitej, obejmującej całą ludzkość chronologiii, jest stosunkowo niedawnego pochodzenia; powstała ona w czasach upadku cesarstwa rzymskiego. Interesują-

cem nas tu jest przypomnienie, że idea ta została wogóle stworzona przez człowieka, przez myśl ludzką, że ciągłość rozwoju ludzkiego absolutna i nieprzerwana jest fikcyą, jest konstrukcyą ideologiczną. Mówimy sobie najspokojniej o rozwoju literatury, sztuki, prawa, narodów, ludzkości, nie zadając sobie pytania, o ile odpowiada coś w rzeczywistości tym pojęciom; same one wydają się nam tak zrozumiałemi same przez się, tak naturalnemi i znanemi, że potrzeba wysiłku krytycznego, aby przypomnieć sobie, że mamy tu do czynienia z konstrukcyami myślowemi, i to z konstrukcyami myślowemi nie jednakowej wartości. Przedewszystkiem trzeba sobie przypomnieć, że samo pojęcie ciągłości w rozwoju opiera się na pewnych założeniach. Czynność ludzka, która rozwija się ciągle, musi być tej natury, że w każdym momencie dziejów, skoro raz powstała, trwa i że rezultaty jej dadzą się przekazywać z pokolenia na pokolenie. Czynność ludzka, o której ciągłym rozwoju się mówi, musi być czynnością o tyle przynajmniej wartościową dla człowieka, aby w żadnym momencie nie gasnąć. Co więcej, musi ona być o tyle wartościową, aby jej tradycye utrzymywały się w pewnym przynajmniej stopniu wobec nacisku wpływu innych form działalności, innych czynników życia. Lubo niewątpliwie nawet przy rozpatrywaniu historyi oddzielnych form działalności w oderwaniu od innych, ciągłość rozwoju ich bywa ogromnie przesadnie szacowaną, sprawa jednak staje się szczególnie charakterystyczną, gdy się mówi o rozwoju dziejowym wogóle, czyto pojedynczego narodu, czy całej ludzkości.

Pojęcia o rozwoju narodów, ludzkości i t. p. odgrywają w myśli naszej tak znaczną i ważną rolę, że za-

sługują na to, abyśmy się zajęli zbadaniem ich struktury.

Przedewszystkiem nie trudno zrozumieć, że, aby można było mówić o *rozwoju*, trzeba rozpoznawać *jakąś treść*, pozostającą w zgodzie z samą sobą pomimo swych przemian. Pojęcie rozwoju jest, o ile nie pozostaje czczym frazesem, pojęciem komplikującej się i narastającej *tożsamości*. Aby można było mówić o rozwoju, musi być wiadomem, *co się rozwija* i jakiem jest tkwiące w samej naturze takiej rozwijającej się istoty prawo jej rozwoju. Pojęcie rozwoju ludzkości musiało się w ostatecznym wyniku opierać na pewnem pojęciu mniej lub więcej jasnem, mniej lub więcej świadomem o *stanie* ludzkości, o jej *istocie i przeznaczeniu*.

Jest rzeczą jasną, że takie, mniejsza o to, czy wyjaśnione i doprowadzone do stanu całkowitej samowiedzy, czy też tkwiące na dnie naszej myśli w formie wartości bezwiednej — pojęcie o istocie ludzkości może być *tylko* pewnem ujęciem doświadczeń i treści, wypracowanych przez historyczne życie ludzkości. Pewna część dorobku historycznego ludzkości uznana zostaje za jej prawo, kres, miarę i granicę jej rozwoju. Każda filozofia historyi, jako nauka o prawach rozwoju ludzkości, musi z natury rzeczy być *konserwatywwną*, czy reakcyjną. Pewna domieszka konserwatyzmu musi tkwić w niej nawet wtedy, gdy przybiera ona formę rewolucyjną. Każda teorya bowiem rozwoju historycznego musi opierać się na pojęciu, obejmującem w najlepszym już razie sumę dotychczasowych dorobków historycznych, a zważywszy nieprawdopodobieństwo umysłów tak rozległych — część tych dorobków.

Następnie zaś taka hypostazowana faza ludzkości staje się prawem działalności i postępu.

Jest to dopiero jedna strona sprawy.

Wszelka teorya rozwoju historycznego, ciągłości historycznej jest, jak to widzieliśmy, zamaskowaną formą statyki społecznej, zaprzeczającej faktycznie samodzielności historyi, nie trudno się o tem przekonać.

Ten stan ludzkości, stanowiący bezwiedną czy świadomą normę pojęć o rozwoju historycznym, musi mieć jakieś podstawy, które sprawiają, że może on trwać. Filozofia historyi musi opierać się na jakiejś ontologii czyli nauce o bycie, w którym ludzkość zostaje roztopiona.

W samej rzeczy możliwe są tylko dwie alternatywy; albo ludzkość sama wytwarza swoje losy, albo też są one zawisłe od czegoś, co jest niezależne od ludzkości.

Filozofia historyi, opierająca się na pojęciu rozwoju i nie przyjmująca pracy jako jedynej podstawy bytowej człowieka, podstawy, która zależy od jego woli i działalności, musi szukać podstawy poza ludzkością.

Czy ją jednak może znaleźć?

Złudzeniem poznawczem jest, że człowiek jest w stanie wyjść w jakikolwiek sposób myślą poza historyę; znaczyłoby bowiem to, że może on myśleć, poznawać, ujmować coś, co nie jest treścią niczyjej świadomości, coś, co nie jest elementem żadnego ludzkiego poznania.

Wszystko, co stanowi treść, zawartość świadomości, może być tylko doświadczeniem, przeżyciem, zdobytem w ciągu historycznego życia ludzkości,

Myśl nasza ulega złudzeniu, gdy mówi: byt jest

tem a tem; wszystko jedno, czy nazywamy go przyrodą, czy Bogiem, a ponieważ on jest tem a tem, więc i działalność nasza, historya, która poza byt wyjść nie może, musi pozostać w tych granicach.

Rozumowanie nasze mistyfikuje tu samo siebie.

To, co znamy jako byt, jest zawsze tylko dorobkiem historyi dotychczasowej. Gdy więc mówimy: byt stawia takie a takie granice naszej działalności historycznej, powinniśmy powiedzieć: historya dotychczasowa, ta rzeczywistość, jaka jest, lub też te myśli, jakie powstały na tle tej rzeczywistości, to jest wieczny kres historyi.

Człowiek odczuwa, jako byt, granice swego dziejowego i społecznego widnokręgu.

To, co ukazuje się jednostce, jako stosunek poznania do bytu, jest zawsze stosunkiem jej do pewnego stanu, osiągniętego przez życie ludzkości, który ukazuje się nam, jako coś stałego i niezmiennego.

Teorya poznania, która z tego nie zdała sobie sprawy, która przeciwstawia poznającą myśl, podmiot — gotowemu światu, mniejsza o to, czy świat ten jest mozaiką elementów i charakterów, czy przyrodą, czy Bogiem — tworzy właściwie mitologię historyczną.

Krytyczna filozofia wtedy dopiero dojdzie do swojej dojrzałości, gdy uświadomi samą siebie, jako uniezależnienie historyi, jako samopoznanie pracy.

Wszelka bowiem filozofia historyi, zarówno, jak wszelka bytowa metafizyka, jak i wszelka abstrahująca od historyi teorya poznania, możliwe są jedynie na gruncie pracy, która nie poznała samej siebie, jako jedynej działalności ludzkiej, wytwarzającej bytowe skutki.

W samej rzeczy zastanówmy się, jak stoją sprawy. Praca jest stosunkiem, w którym myśl staje się rzeczywistością. Tu logika jest najzupełniej przejrzysta. W stosunku do całego świata, jaki jest poza nią, ludzkość rozporządza tylko swoją pracą i jej wynikami.

W społeczeństwie, opartem na samopoznaniu pracy i jej samowładzy, wszelki stosunek pomiędzy czynem i działalnością a skutkami, jakie ten czyn pociąga, musi opierać się na tym stosunku pomiędzy pracą a jej wytworem. Tylko to, co praca wytwarza, jest dziedziną bytową, posłuszną człowiekowi, a więc poddaną sprawiedliwości. Z tej dziedziny więc pochodzą wszystkie skutki, przyznawane społecznie pewnym formom działalności. W społeczeństwie opartem na samopoznaniu pracy, logika ta głosiłaby: czem jest dany czyn dla pracy, tem są następstwa, jakie pociąga on w społeczeństwie dla swego sprawcy.

Naturalnie, idzie tu tylko o sam typ tego rozumowania?

Jakiegoż rodzaju rozumowanie może odpowiadać temu typowi w społeczeństwie, w którym praca nie osiągnęła jeszcze ani samorządu, ani nawet samopoznania?

Każde środowisko społeczne wytwarza własną swoją logikę, logikę wartościowania czynów i sposobów działania, odmienną od tej, jaka wypływa z prostego stosunku człowieka pracującego do przyrody.

Musi być odmienna.

Znaczna część bowiem naszych czynów działa tylko na nasze środowisko społeczne i nie pociąga często żadnych skutków w świecie pozaludzkim.

Gdy szacowanie czynów tych, nie pozostających w bezpośredniej przejrzystej styczności ze światem po-

zaludzkim — przyrodą, nie jest oparte też na stosunku ich do pracy, powstaje jako jedyna podstawa naszych sądów — uogólnienie: pewnym określonym naszym czynom odpowiadają pewne określone dodatnie lub ujemne skutki.

Uogólnianie bezwiedne i świadome naszych styczności ze światem ludzkim, społecznym, stanowi naszą podstawę sądów o bycie.

Bytem jest dla nas to, co z jednej strony stanowi granicę naszych czynów, z drugiej strony — ich podstawę i grunt.

Granicę: skutki naszych czynów nie mogą wytworzyć nic ponad to, co ludzkość (nas włączywszy) wytworzyła — czy to w formie materyalnej władzy nad przyrodą, czy to w formie uczuć, myśli i t. d.

Podstawę: bytem jest to, co sprawia, iż pewne określone czyny pociągają określone następstwa.

Pod tym względem uogólnianie logiki tych następstw jest źródłem naszych pojęć o bycie.

Sąd jedyny, prosty i przejrzysty: następstwem mojego czynu jest to, co on wytworzył, plon, wynik pracy — dojść tu do głosu nie może.

Powstają teraz sądy o bycie, odpowiadające różnym typom ludzkiego istnienia, różnym stosunkom do środowiska społecznego, różnym strukturom społecznym wreszcie.

Tak więc mamy typ kapłańsko-magicznego pojęcia bytu. Pewne akty mają specyalne znaczenie, specyalną skuteczność.

Typ etyczny: pewien typ czucia i woli, niezależnie od tego, czy się uzewnętrznia, niezależnie od skutków, jakie wywołuje postępowanie, odpowiadające temu stanowi wewnętrznemu, spowodowuje, lub może

spowodować skutki bytowe. Znaczenie naszych czynów zawisło nie od tego, co sprawiają one, czem są, lecz od tego, czy odpowiadają, czy też nie, pewnym wzorom.

Typ racyonalistyczny, poznawczy, który stopniowo wyzwolił się z pod władzy dwóch typów, powyżej scharakteryzowanych. Byt musi być poznany, aby postępowanie nasze, opierając się na tem poznaniu, mogło doprowadzić do pożądanych skutków. Oczywiście, logika rzeczywista jest wprost odwrotna. Praca zapewnia nam rzeczywiste panowanie nad pewnemi strefami bytu; myśl, uogólniając prawidła, jakiemi praca się kieruje, wytwarza poznanie.

Te wszystkie typy i ich modyfikacye panują nad naszymi umysłami; wszystkie ukazują nam jakiś gotowy świat, t. j. świat, którego cechą charakterystyczną, niezależnie od uczuć, wchodzących w grę w dalszych jego określeniach, jest to, że jest zastany przez człowieka, że człowiek ma go tylko poznać, tylko zastosować się do niego. Cechą charakterystyczną tych wszystkich typów myślowych jest to, że opierają się na wynikach pracy, jako na czemś danem, że są zaprzeczeniem pracy i historyi.

Idzie to bowiem w parze.

Historya, dzieje ludzkości nie mają tu swojej własnej podstawy, nie są czemś rzeczywistem.

Są albo pewnym rodzajem próby moralnej, jak w światopoglądzie etyczno-teologicznym, albo procesem przystosowywania się człowieka do przyrody, jak w światopoglądzie naturalistycznym.

Wreszcie bezładną walką o potęgę, całkiem nieokreśloną, polegającą poprostu na zdolności życia, jak u Nietzschego i niezliczonych dyletantów nietzscheanizmu.

Cechą wspólną jest tu tylko nieuznawanie pracy za podstawę bytową człowieka, za jedyną podstawę jego myśli i wszelkiej działalności, podporządkowanej wartościom.

Mamy tu do czynienia z ostatnią formą, ostatniem stadyum mitologii.

Wspólnym rysem tych wszystkich światopoglądów jest, że dążą do wytłumaczenia procesu historyi przez jego wynik, a raczej przez część jego wyniku, że tłumaczyć usiłują życie człowieka, władzę jego nad światem przez takie lub inne ustosunkowanie treści, wchodzących w skład jego świadomości.

Gdy mówimy byt, przyroda — nie wychodzimy poza historyę, hypostazujemy tylko jej wyniki.

Otóż dopóki nie pozostaną obalone twierdzenia: 1) że nic nie może stać się poznaniem człowieka, być poznanem, zrozumianem i t. p., co nie zostało przez życie ludzkie wprowadzone do świadomości ludzkiej, i że wskutek tego wszystkie nasze wypowiedzi o bycie nie przekraczają granic uporządkowania, klasyfikacyi zawartości naszej świadomości, uwarunkowanej historycznie,

i 2) że tylko poprzez pracę człowiek stwarza rzeczywistości, posłuszne myśli, dotąd też pozostanie, jako jedynie możliwe dziś stanowisko filozoficzne, jako podstawa wszelkiej przyszłej filozofii, która nie chce być mistyfikacyą, że:

Człowiek nie poznaje bytu, lecz stwarza przez pracę własną dla siebie podstawę w bycie. Świat, stworzony przez pracę, poddany pracy, świat, podbity przez technikę, jest bytową podstawą człowieka. W nauce człowiek uogólnia prawidła swojej pracy lub stwarza myślowe możliwości dalszych technicznych podbojów.

Wszystkie zadania filozofii naszej redukują się więc do zrozumienia podstaw, wywalczonych przez człowieka przez pracę, i stworzenia idei, którym panująca nad swoją bytową podstawą przez pracę ludzkość chce poddać swą działalność.

Celem więc filozofii jest nie zrozumienie bytu, lecz stwarzanie świadomości, która mogłaby uczynić historyę świadomie stwarzanem przez człowieka dziełem.

Ludzkość, stwarzająca samą siebie — oto jest podstawowa, zasadnicza i d e a filozofii.

Wyrastają też przed nami odrazu bardziej konkretne zastosowania tej idei.

Ludzkość stwarzająca samą siebie — czy znaczy to: czyn czystego ducha?

Bynajmniej, wiemy już przecież, czem jest podstawa naszej podstawy. P r a c a, działalność piersią w pierś stykająca się z przyrodą, człowiek zwalczający świat przez to, że pasuje się z nim, że czyni jego konieczność podstawą, treścią naszej woli.

Przeszliśmy szkołę Darwina i nie zapomnimy tego, cośmy wynieśli z tej szkoły.

My, którzy mówimy, że treścią historycznej świadomości jest każda wypowiedź o bycie, my, którzy rozpławiliśmy byt w historyi, ukazujemy przecież, jako jej podstawę, nagiego człowieka, zmagającego się z przyrodą, nieuczłowieczoną przez żadne pojęcia, z przyrodą, której jedyne określenie jest siła odporna i nieogarniona. Materya naszego czynu, jak mówił Fichte. Tak, ale nie aktem czystym, lecz dłonią ustanawia człowiem w tem nie-ja — swoje ja.

Filozofia — to nie poznanie czegoś pozaludzkiego, to samopoznanie ludzkości, samorząd jej. To tworze-

nie tych idei, które mogą być punktami skupienia sił ludzkości.

Z tego punktu widzenia dopiero ludzkość zyskuje prawo stwarzania idei, stawiania sobie zagadnień.

Jakich zagadnień?

Oto tych, jakie tu wyrastają: — jak uczynić człowieka świadomym twórcą kultury, a więc pracy, techniki, prawa, nauki, sztuki?

A przedewszystkiem, jak uczynić go stwórcą samego siebie, jak nauczyć go rozwiązywania zagadnień wynikających z konieczności panowania nad samym sobą. Konieczności, bo powrotu już tu być nie może.

Panować już nad człowiekiem nie może nic; byłoby to dobrowolnym upadkiem, znieprawieniem świadomem.

Praca musi się stać sama dla siebie źródłem prawa. Prawo musi się stać zagadnieniem, dziełem świadomem człowieka.

To samo nauka, to samo sztuka.

Wreszcie zagadnienie ostatnie: jak stworzyć świadomość, rozum i sumienie miłości?

Jak uczynić miłość, akt spontaniczny życia, źródłem swobody? Jak uczynić ją naprawdę ludzką?

Filozofia musi się stać budowniczynią, prawodawczynią życia.

Powraca znów w niej, jak u Platona, jako ostatnie zagadnienie najwyższe: tworzenie życia.

Miłość — to sfera, gdzie rozum, myśl, wola nie mają wpływu, znaczenia, a jednocześnie to najważniejsza, gdyż przyszłe życie tworząca, moc.

Czy człowiek opanuje miłość?

Czy miłość stanie się nieomylną, czy tak całkowicie, organicznie zwycięzcą stanie się ten twór ko-

nieczności — człowiek, że j e g o akt najbardziej osobisty, najbardziej całą istotę jego przenikający, będzie jednocześnie, nie utracając swobody swej, najbardziej b e z o s o b i s t y m, czy wola jednostki będzie jednoznaczna z interesem gatunku?

Idea ludzkości, pracą stwarzającej swoje podstawy bytu, i na tej tylko podstawie tworzącej swoje życie i samą siebie, jest dziś jedyną, wytrzymującą krytykę, podstawą filozofii.

Ludzkość będzie tem, czem się uczyni b e z w i e d n i e, albo świadomie. Jednak, gdy tylko myśli ona, sięga już tem samem po świadome nad sobą rządy.

IV.

Tkanka zasadnicza moich myśli jest skończona. Chciałbym jednak jeszcze jedną postawić kropkę nad i.

Najbardziej rozpowszechnioną i wpływową w pewnych kołach naszej inteligiencyi jest teorya, mówiąca o historyi i o ewolucyi stosunków ekonomicznych.

Widzieliśmy, jak właściwie przedstawia się ta sprawa.

Istotnie, p o d s t a w ą całej działalności człowieka jest wytwórczość, jest praca.

Czy znaczy to, że sam przez się rozwój stosunków ekonomicznych prowadzi do zwycięstwa pracy?

Ponieważ p r a c a jest jedyną faktyczną podstawą ludzkości w przyrodzie, więc ona też jest jedyną siłą, która w ciągu dziejów wzrasta.

Zatracić coś, co p r a c a zdobyła, znaczy to zmniejszyć swoje podstawy w bycie, osłabić samego siebie.

Nawet straciwszy więc coś z tych zdobyczy, ludzkość musi je na nowo znaleźć.

Na tem wyłącznie zasadza się to, co jest słuszne w idei ciągłości postępu.

Co jednak znaczy to, że wyzwolenie pracy musi być dziełem konieczności, wynikiem rozwoju ekonomicznego? Znaczy, że dopóki jakiś ustrój społeczeństwa, oparty na przymusowej organizacyi pracy, będzie wydajniejszy od ustroju, opartego na samowładzy pracy, wyzwolenie pracy nie będzie trwałem.

Wyzwolenie pracy, opanowanie przez pracę historyi, wyzwolenie ludzkości, będzie stało na twardym gruncie wtedy dopiero, gdy ludzkość pracująca, pracując swobodnie, będzie pracować skuteczniej, niż przy jakimkolwiek innym układzie stosunków.

Samowychowanie i samowyzwolenie: — tak stoi dziś sprawa robotnicza czyli sprawa ludzkości.

Zwycięstwa nie poręcza żaden fatalizm; zwycięstwo musi być naszem własnem dziełem.

Jedyną możliwą dziś filozofią jest nie fatalizm postępu, lecz prometeistyczna świadomość odpowiedzialności i walki.

1907.

PRZYRODA I POZNANIE.

Zagadnienie, w jaki sposób jest możliwe poznanie, — nie przestaje zajmować filozofii. Nauka rozwija się i święci codzień nowe tryumfy, zdobywa dla działalności naszej coraz to nowe okręgi — filozofia przygląda się ze zdumieniem temu zjawisku i jego wspaniałemu rozwojowi, ze zdumieniem przygląda się temu dziełu ludzkości i zastanawia się, w jaki sposób udaje się jej tworzyć ten gmach wiedzy, na jakich opiera się on fundamentach. I gdy czyta się dzieła filozofów o powstaniu i naturze poznania, doznaje się istotnie nieraz tego samego wrażenia, z jakiem ogląda za dnia lunatyk te karkołomne ścieżki, po których wędrował wśród nocy, we śnie pogrążony. Nauka i jej powodzenie nie przestają dla filozofii być zagadką. Ludzkość wprawdzie produkuje naukę, ale nie wie, dlaczego się to jej udaje. Powiedział przecież Wundt na kongresie filozoficznym: dla tych lub innych przyczyn hypotezy nasze mają powodzenie. Czy to nie wystarcza? — zapyta znużony nieustanie zmieniającemi się teoryami o naturze poznania — czytelnik. Czy nie wszystko jedno, czem jest nauka, skoro tylko żyje ona i działa? Przez działanie samo stwierdza ona swoją rzeczywistość. Punkt widzenia głęboko upokarzający. Więc nawet w swojej najbardziej

wewnętrznej czynności człowiek ma być w oczach własnych tylko cząstką jakiegoś mechanizmu, którego całości nie rozumie, narzędziem jakiejś tajemniczej siły? Więc nawet samo poznanie i rozumienie ma być dla niego zagadką? Można wierzyć, że poznanie jest zrządzeniem łaski Bożej, darem Opatrzności i zatrzymywać się na jego progu w podziwie dla tej tajemnicy, ale wiedzieć, widzieć i rozumieć, że jest to nasze dzieło i nie zdawać sobie sprawy, na czem polega ono, jakiem jest jego znaczenie, — ten punkt widzenia utrzymać się nie da, o ile nie ma stać się ideałem ludzkości ul pszczeli, w którym każda jednostka bierze udział we wspólnej pracy, ale której całości żadna nie pojmuje.

Czy jednak istotnie poznanie wymaga jakiegoś wyjaśnienia, — czy nie jest ono zrozumiałem samo przez się? Świat jest naokoło mnie, otacza mnie — ja go poznaję. Na podstawie poznania działam; i działania moje, oparte na poznaniu, są niezawodne.

Takim jest naiwny punkt widzenia względem poznania.

Człowiek poznaje gotowy, istniejący świat.

Moment refleksyi burzy jednak ten spokój i zaufanie.

Co to znaczy: ja poznaję świat takim, jakim jest? To znaczy widzę, poznaję rzeczy istniejące, wytwarzam sobie ich obraz. Świat odbija się we mnie tak, jak przedmioty odbijają się w zwierciadle. Tu jest przedmiot, a *tu* jest jego odbicie. Ale gdzież jest odbijający się świat? Nazewnątrz mnie. Skąd wiem o nim i co wiem o nim? Wiem o nim to, co zawiera obraz świata, jaki mam w sobie. Znaczy to, że istnieje tylko obraz świata we mnie. O świecie samym nie mówi to nic. Tak. Ale jeżeli obraz świata jest przezе mnie tylko wy-

śniony, to, opierając się na tym obrazie w postępowaniu i kierując się nim, zawiodę się i nie osiągnę zamierzonego celu. Obraz świata zatem wtedy tylko zasługuje na nazwę poznania, gdy możemy, kierując się nim, wykonywać naszą wolę, wprowadzać w czyn nasze życzenia.

Sprawa więc zmienia się.

Poznanie jest obrazem rzeczywistości, pozwalającym nam wykonywać działania celowe. Ponieważ zaś mamy i znamy tylko sam obraz, więc ściślej będzie sformułować to w ten sposób: poznanie jest systematem pojęć, wyobrażeń, prawideł, któremi kierując się, osiągamy w działaniu zamierzone skutki.

Treść naszej świadomości zmienia się, każdy sen, halucynacja, widzenie i t. p. nie tylko doznane przez nas, lecz i przez innych pomnażają zawartość świadomości. Treść świadomości zbiorowej ludzkości całej zmienia się nieustannie, gdyż pomnażają ją przeżycia wszystkich ludzi. Tylko to jednak z treści tej staje się poznaniem, co pozwala wykonywać jakieś celowe czynności. Treść świadomości nie czyniąca zadość temu sprawdzianowi, nie pozostająca w żadnym związku z czynnościami dokonywanemi przez ludzkość, z jej działalnością — nie może być uznana za poznanie. W jaki sposób jednak powstaje w nas poznanie, w jaki sposób powstają te prawidła, pojęcia, któremi kierować się w działaniu można. Dopóki poznanie wydawało się nam pewnego rodzaju wyjrzeniem myśli naszej po przez okna zmysłów w świat rzeczy takich, jakie są, — było to zrozumiałe. Jeżeliśmy dobrze zobaczyli to, co jest, mogliśmy się w ten sposób wyrobionem przekonaniem kierować bez obawy zawodu. Teraz jednak wiemy, że poznanie jest zawsze tylko wyrabianiem w sobie, w ludzkości pewnych prawideł, pojęć, wyobrażeń. O tem, co jest poza ludzkością,

nie wiemy nic. Nie umiemy patrzeć bez oczu, myśleć bez głowy, a patrząc oczami, myśląc głową — wiemy tylko to, co nasze oczy czują, co nasza głowa myśli. Jedne z tych myśli mogą służyć za prawidła działalności, inne nie. Swedenborg widział bardzo dokładnie brodę Mojżesza czy Abrahama, mógł nawet policzyć jej włosy, napróżno jednak wołałby golarza i kazał ją golić. O tem, czem jest rad, nie mamy dokładnego pojęcia, to jest nie wytworzyliśmy sobie pojęcia względnie stałego, w wielu wypadkach jednak umiemy się już właściwościami radu posługiwać.

Skąd i jak powstają w nas te myśli i pojęcia, któremi jako prawidłami w praktycznem zachowaniu się kierować się możemy? Nie dość jest powiedzieć: są i rozwijają się.

Nauka udaje się nam — powiadają filozofowie tłómaczą to sobie tak: nauka wytwarza myśli i pojęcia, które następnie technika tak świetnie stosuje. Nauka więc wytwarza myśli, a praca techniczna, działalność praktyczna następnie sprawdza je, stosując. W społeczeństwach nowoczesnych, wytworzonych przez historyę, taki stan rzeczy istotnie ma miejsce. Stan rzeczy ten jednak jest wynikiem ukształtowania, jakie przybrał rozwój społeczny i dziejowy ludzkości. I to ukształtowanie rozwoju spowodowało, że nauka jest dla nas zagadką, a wskutek tego zagadką pozostają zasady rozwoju samej techniki nawet. Ukształtowanie rozwoju sprawiło, że myśl ludzka nie pojmuje, ani dlaczego człowiek poznaje przyrodę, ani w jaki sposób nią włada.

Stosunek ten jednak pomiędzy myślą i nauką, pomiędzy nauką i działalnością praktyczną nie jest ani pierwotny ani konieczny. Rzeczywisty stosunek występuje tu w postaci zamaskowanej.

Dzisiaj niewątpliwie stosunek przedstawia się tak: w chemicznem laboratoryum chemik wykrywa jakąś właściwość gleby, po pewnym czasie dowiadują się o tem agronomowie-praktycy i wreszcie robotnik rolny otrzymuje dyspozycye, jak ma orać lub przygotowywać nawóz. Konieczność pracy przybywa tu do pracującego w formie wypracowanej myśli z góry, z zewnątrz i w ten sposób reguluje jego rzeczywistą, bezpośrednio stykającą się z przyrodą działalność. W takim stanie rzeczy wydaje się, że chemik istotnie poznał coś istniejącego niezależnie od wszelkiej pracy rolnika, a rolnik dopiero na podstawie tego poznania działa i w ten sposób przekonywa się o jego słuszności. Czy jednak i dzisiaj nawet w ten tylko sposób zdobywa się wiedzę? Bynajmniej. Ogrodnicy, rolnicy, a nawet robotnicy fabryczni wykrywają sobie mnóstwo drobnych prawideł na swój własny użytek, prawidłami temi kierują się w swem postępowaniu. Ten typ nabywania wiedzy nie odgrywa roli w tworzeniu nauki i wydaje się, że tworzenie się nauki niema z tym typem wiedzy niemal nic wspólnego.

W społeczeństwie jednak, w którem podział pracy nie dosięgnął jeszcze tego stopnia rozwoju i technika była w zarodku dopiero, stosunki przedstawiały się inaczej. Człowiek wobec przyrody, wobec tego nieznanego potężnego żywiołu, który go otaczał, nabywał wiedzę przez długie wieki, poprostu żyjąc, t. j. wykonując mnóstwo czynności, prowadzących do zaspokojenia jego potrzeb. Te czynności, które powodziły mu się, zapamiętał on i to było jego poznawanie świata. Mówiła mu ta wiedza, że świat jest taki, iż, aby żyć w nim trzeba robić to a to, zastosowywać się w taki a tak, sposób.

Ale powiedzą mi: człowiek, poznając, mówi popro-

stu: drzewo jest tem — kamień owem. Niema tu żadnych prawideł działania, żadnych czynności. Jest to pozór tylko. Wszystko, co wiemy o wszelkich przedmiotach polega na tem, co pozwala nam je odróżniać, na tem, czego możemy od nich oczekiwać w ich działaniu na zmysły i potrzeby nasze i na prawidłach, wskazujących, jak się wobec nich zachować, aby wytworzyć takie lub inne pożądane skutki. Jako pierwsza najpowierzchowniejsza wiedza pojawia się rozróżnianie i rozpoznawanie. Tu człowiek jeszcze nie pracuje, nie wytwarza pożądanych dla siebie zmian, lecz dopiero zużytkowuje to, co jest naokoło niego. Wyszukuje to, co jest mu potrzebne. W miarę jak potrzeby rosną, różniczkują się, w miarę jak potęgują się możności działania człowieka, przestaje on zadawalniać się tem, co jest, gotowemi źródłami zaspokojenia potrzeb. Zaspokojenie to zjawia się coraz bardziej i przeważniej jako wynik długiego łańcucha czynności. W pierwszym wypadku uwaga człowieka zwraca się na podobieństwa w postrzeganiu, pozwalające mu poznać, że to, co widzi on, jest tem samem, co zaspakaja w odpowiedni sposób jego potrzeby, działa tak lub inaczej na jego wrażliwość. Myśl porusza się i żyje tutaj w gotowym świecie: jego działania na nią, na człowieka, wrażenia są źródłem poznania. W miarę, jak w życiu ludzkiem przemagać zaczyna celowa działalność, wytwarzająca zmiany, nad wyszukiwaniem tego, co zaspakaja potrzeby, wytwarzać się zaczynają przeważnie doświadczenia tego typu: jeżeli zrobię to i to, to stanie się rzecz taka a taka. Korzystanie zaś z owych przedmiotów, oraz rozpowszechnianie ich chociażby w celu dalszego ich przetworzenia wytworzyło w ludzkości pojęcie tożsamości, działalność, mająca na celu wytworzenie pewnych skutków

pojęcie przyczynowości: dwa zasadnicze pojęcia poznawcze.

Powie mi czytelnik: — mówisz jednak teraz o przedmiotach, należących do przyrody. — Niewątpliwie — posługując się tu pojęciami: „przedmiot“, „przyroda“, — upraszczamy sobie wykład. Powiedziećby można: zrazu w życiu umysłowem przemagają wyobrażenia, związane z zaspokojeniem potrzeb, użyciem, odczuciem, następnie zaś wyobrażenia przetwarzania się, zmiany, działania. Zrazu myśli ludzkie mówią o gotowej treści, następnie o zmienianiu się, przekształcaniu, więc możliwości działania. To są zasadnicze typy poznawczego stosunku. Poznanie wyrasta z samego życia, wyrasta więc z zachowania się człowieka, prowadzącego do utrzymania go przy życiu, do zaspokojenia potrzeb. Poznanie, to wyobrażenia, myśli, pojęcia, jakich nabywa człowiek, zaspokajając swoje potrzeby. Im bardziej zadowalnia się on „zastanym“ światem, im bardziej zadowalnia się poszukiwaniem, tem bardziej jego czynności poznawcze mają charakter czysto klasyfikacyjny i określający; pracując, nabywa on głębszych, bogatszych w treść pojęć o przedmiotach, które nauczył się rozpoznawać. Praca jest tym językiem, na który odpowiada przyroda. Zaspokajając swoje potrzeby przy pomocy gotowego, danego, znalezionego tylko świata, człowiek dowiaduje się, czem jest on w stosunku do tych potrzeb, do czucia; pracując dowiaduje się on, jakie inne potrzeby może on zaspokoić, przedewszystkiem zaś dowiaduje się, jakie można wytworzyć w danym przedmiocie zmiany, dowiaduje się, czem może się stać to, co zastaje on zrazu tak czy inaczej gotowem. Potrzeby, czucia człowieka to mowa, jaką on rozumie. Przez pracę zmusza on przyrodę do mówienia

tą mową. Psychologowie poznania wyprowadzają pracę z postrzegania zmian zachodzących w przyrodzie. Sądzę przeciwnie, że dopiero praca stwarza samo pojęcie zmiany. Przyroda gotowa, zastana, niezmieniona przez pracę, to szereg odosobnionych momentów, z których każdy wypełniony jest jakąś czuciową treścią, to nie powiązane niczem, poza właściwem pojęciem czasu pozostające treści, wystarczające sobie. Tu nie ma mowy o właściwej zmianie. Tu ma miejsce nieustanne zaskoczenie myśli przez jakąś treść. Konstruuję taki stan myśli wyłącznie logicznie. Nie sądzę, aby był on reprezentowany przez jakieś rzeczywiste stadyum w rozwoju myśli ludzkiej. Sądzę, że *praca wyżłobiła tak dalece wszystkie nasze najbardziej zasadnicze postawy myślowe, że nie jesteśmy sobie w stanie wyobrazić stanu myśli, w którym nie odgrywałaby ona żadnej roli*. Sądzę też, że od początku istnienia człowieka jako człowieka, w życiu jego praca odgrywa już pewną, chociażby nieznaczną rolę. Że od początku jest ona tą osią, naokoło której wykrystalizowuje się ten twór cudowny — rozum ludzki. Rozum w moich oczach jest dziełem człowieka. Jest poprostu usystematyzowaniem tych ścieżek, które wyżłobiła *praca* w życiu człowieka, w jego naturze. Sama natura rozumu, t. j. liczenie się z myślą jak z rzeczywistością, jest tylko uogólnieniem procesu pracy, w którym rzeczywistością staje się myśl, wyobrażenie nasze. Praca, praca to, mus jej twardy i nieubłagany wyrzeźbił w chaosie kalejdoskopicznych wrażeń stałe typowe stosunki, zaufanie do nich. Stosunki te to typowe postawy pracy. Tak dalece nie umiemy sobie wyobrazić życia bez pracy, że wnosimy w stan, w jakim ono hypotetycznie miałoby nie istnieć, to, co ona

tylko stworzyła. Liczyć się z kolejnością zdarzeń niezmienną raz na zawsze, nauczył się człowiek pracując, spowodowując te następstwa. Na tem zasadza się róźnica pomiędzy przyczynowością, a następczością. Kant miał słuszność wobec Hume'a. Przyczynowość jest formą przez nas wnoszoną w świat. Ale wnieśliśmy ją nie czystą myślą, lecz ręką, gnącym się pod ciężarem grzbietem wielu pokoleń. Ten pot, mozół, znój, stworzyły pewność, że po przyczynie następuje skutek. Stąd dopiero konieczność ta rozrosła się na cały świat.

W grubych, bardzo grubych zarysach możemy tak tu naszkicować to narastanie zasadniczych postaw myślowych. Używanie gotowego świata, rozpoznawanie, — to początek pewnej kategoryi tożsamości. Mówi ona, że A jest A. Tej kategoryi uczył się człowiek językiem, żołądkiem, własnem ciałem palonem, kaleczonem. Temi drogami wrastała w nie ona. Tu każda treść jest jeszcze sama za siebie. Czynność używania zlewa się z przedmiotem w jeden stan, w jedną plamę psychiczną. I życie, to migotanie tych plam odosobnionych, rozpojedyńczonych. Są coraz inne, ale każda gdy jest, jest wszystkiem. Czasu tu niema. Przeszłość, to miazga takich przeżyć, które umiemy rozpoznawać. Jak zjawia się czas? Jak próżnia oczekiwania na coś, co zaspokoi potrzeby. Jest pustka wypełniona przez potrzebę i przez postrzeganie różnych treści, które są *nie to*. Gdy *to* jest zdobyte, *nie to* znika, zaciera się. Choć się powtarza, jest jeszcze tylko negatywną plamą. Przyczem plama ta oznaczająca tylko brak zawiera wszystko, co nas oddala, tu tkwi razem i czas i przestrzeń. *Nie to* dające się usunąć przez ruch i w ten sposób zastąpić przez *to*, oddziela się od *nie to*, które przez nasz ruch usunięte i zastąpione przez *to* być nie może. Tak więc

jeżeli w pewnych razach pewne określone *nie to* daje się zastąpić przez *to* przy pomocy określonych ruchów, uczymy się ten rodzaj *nie to* rozpoznawać i odróżniać od innych postaci braku, które przez nasz ruch usunięte być nie mogą. Tu byłby zawiązek wyodrębniania się kategoryi przestrzeni. Pozostaje *nie to* niezależne od nas. Czy jest ono całkiem puste i przez to niepoznawalne, całkiem przypadkowe? Oto przedewszystkiem przypuśćmy, że coś ma być zbiorowo dokonane n. p. zgromadzenie się ze zdobyczą w celu jej podziału. Wszystko, co przedziela od tego momentu, jest *nie to* i tym razem to *nie to*, to tylko brak, bo jest ono u wszystkich i spóźnienie naraża na różne kolizye. *Nie to* zatem jest czemś, żyje, okazuje władzę. Stąd konieczność przyjrzenia mu się, uwaga nie tylko dla tego co jest *to*, lecz i dla tego co jest *nie to*, oryentowanie się w czasie przy pomocy zjawisk przyrody. Tylko oczekiwanie na coś, co zaspakaja potrzebę, a więc stan czynny i przytem wspólne oczekiwanie, wspólne szukanie, zakłada podstawy pod kategorye czasu i przestrzeni. I te nawet najogólniejsze, najbardziej kontemplacyjne kategorye rodzą się z postawy praktycznej. Przedział od *nie to* do *to* wypełnia się jednak prawdziwą treścią dopiero, gdy zależy od naszego działania, od pracy. Za pracę może być uważany już tworzący przestrzeń celowy ruch. Wszystko co ustala łączność pomiędzy jednem *to*, a innem *to*, musi być stworzone przez pracę naszą, przez działalność celową. Z niej dopiero wyrasta pojęcie zmiany. Praca wypełnia przedział pomiędzy jednym stanem uczucia, a innym: łączy je. Ona wnosi w myśl naszą ciągłość określoną. Czyni myśl myślą, to jest wiązaniem pojęć. Praca uczy nas, że jedno pojęcie pozostaje w stosunku z innem i że

stosunek ten jest zawsze określony. Praca bowiem wytwarza w myśli naszej określone stosunki pomiędzy oddzielnemi treściami. Ona stwarza w nas określony i powiązany świat. Dziwimy się, że znajdujemy w nim plan, rozum, celowość. Te same czynności, które wytwarzały formę naszej myśli, zdobywały treść naszej wiedzy. Treść naszej wiedzy o przyrodzie, to zmiany i stosunki wytwarzane przez pracę, forma naszej myśli, to nałogi, metody pracy.

Rozum, to praca w abstrakcyi, to szkielet pracy; przyroda to jej ciało. Czy dziwimy się, że forma pozostaje w zgodzie z treścią? Ale nas dziwi, dlaczego przyroda słucha naszej myśli. O to już zapytajcie dłoni człowieka, jego spracowanego ciała. Ten posłuszny myśli świat został spojony ludzkim potem. Praca pokonała przyrodę, myśl poznaje zwyciężoną już i nie wie, skąd się wzięło zwycięstwo. Harmonię tę ustanowił nie sam Bóg, lecz sam człowiek bardziej podobny do zwierzęcia, niż opisuje Labruyère francuskiego chłopa XVII. wieku. Gmach posłusznej myśli przyrody zbudowany jest na kościach pracy.

Stworzywszy sobie narzędzia, człowiek poznaje świat nie tylko już zmysłami, ale i tem ucieleśnieniem swojej mocy. Mierzy świat nieznany światem, jakim włada. Zwolna ten ostatni stosunek poznawania przemaga; poznajemy przedewszystkiem, jak się to, co widzimy, da podbić naszej woli ucieleśnionej w narzędziu. Stykając się z coraz to nowymi przedmiotami, narzędzia nasze uczą się od nich, zmieniają się wraz z nimi, rośnie nasza możność działania i poznawania.

Ten typ poznania mówi nam: jeżeli widzisz to i to, to możesz zrobić to i otrzymasz taki, a taki rezultat. Gdy rozpatrujemy rozwój naszych pojęć o świecie, dzieje

poznania, przekonywujemy się, że w miarę, jak wiedza nasza postępuje, przemagać w niej zaczynają coraz bezwzględniej pierwiastki abstrakcyjne, określające sposoby naszego działania, nad pierwiastkami bezpośrednio związanymi z naszą wrażliwością i odczuciami. Wiedza naukowa rozwijając się mówi nam coraz więcej o postaciach i formach zmian, jakie wytwarzać możemy w świecie pozaludzkim. W miarę rozwoju swojego wiedza staje się coraz bardziej skodyfikowaniem sposobów działania — przetwarzania, wytwarzania zmian poza nami. Odpowiada to najzupełniej charakterowi rozwoju życia samej ludzkości. W miarę rozwoju swojego ludzkość coraz bardziej zależną się staje w zaspokajaniu swoich potrzeb od własnej działalności i jej wyników, niż od przedmiotów, jakie znajduje, zastaje gotowymi w świecie.

Świat rzeczywistości, o jakiej mówi nauka — coraz bardziej odbiega od rzeczywistości widzialnej i wyczuwalnej bezpośrednio. Rzeczywistością dla człowieka w miarę rozwoju przestaje być to, co on znajduje, zastaje, a staje się nią to, co jest w stanie on wytworzyć i zdziałać. Człowiek coraz bardziej żyje w świecie poddanym jego władzy, przetworzonym przez ludzką działalność. Metody tej działalności, metody i środki techniki są daleko ważniejsze dla niego, niż przedmioty przyrody niezmienionej przez niego. Cały świat pozaludzki, z jakim człowiek się styka, staje się coraz bardziej podporządkowanym jego działalności praktycznej, jej skutkom. W miarę jak działalność techniczna rozrasta się i potęguje, rzeczywistość coraz bardziej staje się myślaną w ten sposób. Typem rzeczywistości staje się możliwość zachowania w niej rezultatów pracy i wykonywania pracy. Rzeczywistość, to świat możliwej i rze-

czywistej pracy. Poznanie rzeczywistości dokonywa się albo przez nowe zastosowanie techniki już istniejącej, albo przez stworzenie nowych postaci działalności technicznej. Każdy nowy postęp techniczny staje się źródłem nowego poznania. Wreszcie technika rozwija się specyalnie w kierunku dokonywania prób nad samym sobą w celu tworzenia poznania. Poznanie staje się wytwarzaniem, rozwijaniem coraz to nowych form i postaci działania. Obierając istniejący poziom działalności technicznej za podstawę, człowiek tworzy nowe, dalsze, coraz to subtelniejsze formy działania i próbuje, czy dają się one utrzymywać w przyrodzie, czy mogą one istnieć wobec niej, czy zazębiają się one w pozaludzki świat poza nami. To jest istota poznawania eksperymentalnego. Rozwój metod eksperymentalnych polega na celowem tworzeniu i wynajdywaniu coraz to nowych postaci działania, coraz to nowych instrumentów, służących zrazu nie do celów praktycznych, lecz poznawczych. Gdyby teoretycy poznania nie byli spirytualistami zakapturzonymi, zrozumieliby oni całe znaczenie tego, że poznanie eksperymentalne, to wytwarzanie próbne działań, sposobów czynnego zachowania się. Zrozumieliby, że istota poznania, to nieustanne rozwiązywanie zagadnienia, jakie formy, typy, postacie działalności, jakie działania ludzkie utrzymają się, okażą się istotnemi wobec tego nieznanego, co jest poza ludzkością. Rozwijając swoją działalność człowiek poznaje, gdy tworzy formy działania niezależnie od bezpośrednich potrzeb praktycznych, lecz wyłącznie dla przekonania się, czy utrzymać się dadzą, poznanie wyodrębnia się od działalności praktycznej, ale nie jako kontemplacya, lecz jako celowe pro-

d u k o w a n i e f o r m i k o m b i n a c y i d z i a ł a n i a i oddziela się tylko w ten sposób od działania koniecznego, uwarunkowanego przez wymagania życia. Techniczna działalność człowieka jest jego działalnością praktyczną, jest jego działalnością, mającą zachowanie życia na celu. Rozwijając się, wytwarza ona naszą wiedzę o świecie: to, co jest poza nami, jest takie, że robiąc to i to wytwarza się takie a takie określone skutki; jest rzeczą jasną, że stopień dokładności naszych instrumentów odzwierciedla się w naszej wiedzy. Gdy prawidła działania naszych instrumentów są bardzo ścisłe, ścisła jest i nasza wiedza o świecie, która jest tylko odlewem niejako działania tych instrumentów. Im bardziej złożoną i prawidłową staje się nasza działalność praktyczna, tem bardziej skomplikowanym a jednocześnie ściśle określonym staje się charakter naszej wiedzy o przyrodzie. Charakter naszej pracy, jej złożoność określa nasze pojęcia o przyrodzie i odbija się w nich. Nasza wiedza o przyrodzie to suma prawideł i form celowej działalności, które są w naszej mocy, t. j. które nie giną w próżni marzeń, lecz wrastają w ziemię. Tworzenie tych form działania ostającego się, staje się zadaniem specyalnych urządzeń, laboratoryów naukowych, mających za zadanie jedynie wytwarzać poznawanie t. j. pomnażać formy celowej działalności, jakiemi człowiek rozporządzać może. Działalność tych zarządzeń specyalnie i celowo produkujących poznanie — prześciga wykrystalizowywanie się poznania z praktycznej działalności, zdążającej swoim własnym życiowym szlakiem. Podczas gdy to wykrystalizowujące się z działalności technicznej poznanie wytwarza się w myśl takiej logiki: takie a takie formy działalności zapewniają nam powodzenie, więc to, co

jest poza nami, musi być takiem, aby to powodzenie było możliwe, to celowe wytwarzanie poznania w pracowniach doświadczalnej nauki odbywa się na zasadzie następującej logiki: mamy takie a takie formy działania, jakie inne kombinacye z nich wysnute wytworzyć się, utrzymać wobec tego, co jest poza nami, dadzą? Nauka doświadczalna wytwarza własne swoje wysoce skomplikowane instrumenty, aby sobie odpowiedzieć na te pytania. Laboratorya i pracownie naukowe są fabrykami zorganizowanemi w celu wytwarzania poznania t. j. dających się utrzymać wobec tego, co jest poza ludzkością, form ludzkiego celowego działania. Laboratorya tworzą nowe formy, nowe postacie pracy*), gdyż każda działalność celowa może być zawiązkiem pracy, gdy nauka doświadczalna napotyka jakąś przeszkodę nie pozwalającą rozwijać się celowo takiemu określonemu typowi działalności, usiłuje tworzyć nowy typ, panujący nad tą przeszkodą t. j. przetwarzający ją w coś, nad czem już panuje ludzka działalność. Nauka jest przednią strażą techniczną ludzkości pracującej, jest kuźnicą nowych form celowego działania. W poznaniu mamy zatem do czynienia z poznawaniem form celowego działania, tworzeniem coraz to nowych takich form. Poznanie jest fazą rozwojową działalności ludzkiej. Takiem jest jego znaczenie. Dzięki atawizmowi społecznemu myślimy ciągle jeszcze o poznaniu jako o ujmowaniu myślowem gotowej treści. Człowiek nie poznaje żadnego gotowego, zastanego świata, lecz zrazu

---

*) Rozszerzenie tego, co mówię tu na nauki biologiczne, wymaga uwzględnienia pewnych specyalnych warunków. Zagadnienia: myśl i życie, poznanie i życie są jeszcze bardziej złożone. Zrozumiane mogą być dopiero na gruncie tu zakładanych podstaw naukowej teoryi poznania.

bezwiednie, a dziś świadomie stwarza i uświadamia sobie różne formy działania. Jeżeli można jeszcze tłómaczyć działalność poznawczą jako poznawanie czegoś gotowego, to jedynie jeszcze w ten sposób jest to możliwe: — okazuje się, że to, co jest poza nami, jest takie, że takie a takie określone działania dadzą się wykonać i prowadzą do takich a takich określonych skutków.

Zwróciliśmy uwagę na atawizm myślowy w sposobie, w jakim do dziś dnia bywa pojmowane poznanie. Atawizm ten cechuje całą naszą teoryę poznania. Działalność poznawcza taka, jaka jest, bywa zawsze pojmowana w świetle typów działalności dawno już przezwyciężonych. Poznanie jest cząstką typu życiowego o pewnym specyalnym charakterze, typu, opierającego się wobec świata pozaludzkiego na własnej tylko działalności, wytwarzającej swoje warunki życiowe. Gdy poznanie pojmowane jest jako cecha zgoła innych typów istnienia, — muszą powstać zasadnicze sprzeczności.

Jakoż najbardziej zasadnicze sprzeczności wynikają stąd, że poznanie będące wynikiem życia, w którem praca przeważa nad używaniem przedmiotów gotowych przez działalność ludzką niezmienionych, bywa rozumiane jako ujmowanie gotowych przedmiotów, tak, jakby używanie przedmiotów gotowych, nie wytworzonych przez nas, było typem zasadniczym zachowania się naszego wobec świata, jakgdyby typ życia gotowymi przedmiotami mógł wystarczyć do wytworzenia tego świata, którego jedną z części jest nauka.

Nic dziwnego, że teorya poznania, pragnąca wytłómaczyć, w jaki sposób zastaje i poznaje jako gotowe człowiek to, co sam stworzył, — nie jest w stanie dać sobie rady z trudnościami wynikającemi nieuchronnie

z samych sprzeczności wewnętrznych tego zagadnienia: zrozumieć jako dane człowiekowi, rozwijające się bez jego udziału to, co jest jego własnem dziełem. Teorya poznania, usiłująca w ten lub inny sposób wydedukować naukę, czy to z natury przedmiotu i czystego ducha, czy to z przyrody, czy to z woli Bożej jest również naukowa, jak dyscypliny, które zajmowałyby się rozstrzygnieniem zagadnień, w jakiej strefie rodzą się lokomotywy lub na jakiem drzewie dojrzewają kalosze. Racyonalność postawienia sprawy jest w obu wypadkach absolutnie jednakowa.

Nie trudno zrozumieć, że historyczny przebieg rozwoju kultury, włączając w nią i naukę, wytworzył tak atawistyczny względem niej stosunek. Dzięki temu, że myśl i poznanie powstały i rozwinęły się w warstwach żyjących z cudzej pracy, wytwory pracy ukazywały się dla nich jako przedmioty gotowe. Wprawdzie ludzkość coraz bardziej rozszerzała swą władzę nad światem przez pracę, praca rozrastała się, ale typem myślącego człowieka był i jest człowiek żyjący na podstawie już dokonanej pracy. Nic dziwnego, że w psychologii i teoryi poznania przemaga zawsze psychologia użycia, doświadczania rzeczy gotowych, nie zaś psychologia wytwarzania, która jest istotną psychologią poznania. Wytwarzanie uczy nas, że ta a ta myśl może służyć jako prawidło postępowania praktycznego, że świat jest taki, iż to a to może być w nim dokonane. Dzięki temu człowiek odczuwający, używający, a nie człowiek wytwarzający był typem i wzorem, na podstawie którego formułowała się psychologia i teorya poznania. Same metody i narzędzia doświadczalne były uważane za udoskonalone organy zmysłowe wbrew rzeczywistości, która ukazywała w nich udoskonalone i wyspecyalizo-

wane narzędzia, działania drugiej potęgi, a w poznaniu doświadczalnem świadomy dobór utrzymujących się w świecie form działania.

Teraz pojmujemy, dlaczego nauka, wiedza wydają się nam zagadką i tajemnicą, skąd powstał problem poznania.

Typ myślącego, poznającego człowieka nie był typem wystarczającym samemu sobie, stykającym się bezpośrednio ze światem pozaludzkim. Opierając teoryę poznania na swoich doświadczeniach, tworzył on tylko mitologię poznania. Same podstawy poznania wytworzone były i wykonane poza strefą, w której powstawało i rozwijało się poznanie. Otrzymywało ono stosunki swoje do świata pozaludzkiego z poza siebie i nie było w stanie pojąć tych stosunków. Teorya poznania musiała mitologizować, usiłując wydedukować, wyprowadzić świat — dzieło pracy — z myśli. Myśl sama przez się nie styka się nigdy z żadną pozaludzką rzeczywistością. Jest ona tylko świadomością naszego ludzkiego sposobu zachowania się. Gdy usiłuje ona sama z siebie zrozumieć swoje działanie w świecie pozaludzkim, nie pojmuje własnej natury.

Zależnie od specyalnego ukształtowania się kultury przemagał ten lub inny typ myśli.

Można uznać za zasadę ogólną, że społeczeństwo o przemagającym typie wojenno-rolniczym i kultury tego typu wytwarzały teorye poznania idealistyczne, społeczeństwa o typie przemysłowo handlowym raczej empiryczno-sensualistyczne.

Nietrudno to zrozumieć.

Przemagający społecznie typ jest wzorem, na którym uświadamia sobie myśl stosunek swój do rzeczywistości. Sposób zachowania się, życia tego typu uznany

jest za normalny, zasadniczy, typowy stosunek człowieka do świata.

W społeczeństwie o typie wojenno-rolniczym, przemagającym w stosunku do rzeczywistości jest typ życia, w którem wielka karność, poddanie się niezmiennym prawidłom i jednocześnie przypadkowość i dowolność odgrywają wielką rolę. Przemaga tu teologiczny typ myślenia. Stosunek jednostki do tego, co jest poza nią, jest pojmowany jako stosunek jej do Boga, do Rozumu i woli wszechświatowych, sprawiających wszystko. Wola najwyższa decyduje, czy nasze działanie doprowadzi do pożądanego skutku. Doświadczenie o świecie, wiedza o świecie są poręczone przez Boga; Bóg sprawia, że nasze myśli odpowiadają przedmiotom, że zachodzi pomiędzy niemi zgoda. Poznanie nasze jest ustalone przez Boga, należy tylko więc je wyjaśnić. Jest ono już gotowe. Stąd: klasyfikacya pojęć, ich opracowania logiczne są jedynemi metodami poznawczemi. Wszelkie zmiany w technice zaprowadzane są w społeczeństwie tego typu z góry. Prawo, a często religia, narzucają sposób pracy, uprawy roli i t. p. Doświadczenia techniczne stają się pobudką działalności prawodawczej, interwencyi władzy lub kapłana; w ten sposób oddziaływają one na świat pracy. Konieczności pracy ukazują się pracy tej w formie nakazu idącego z góry. W społeczeństwie o formie niezmiennej — stosunki techniczne, stosunki do przyrody okazują się jako rozszerzenie systematu, jako dedukcya. Stosunek poznawczy tego typu jest zawsze stosunkiem pomiędzy odwieczną prawdą, którą rozum nasz otrzymuje w drodze objawienia, ma w sobie samej — wrodzoną, odnajduje w jakichś specyalnych warunkach. Nadprzyrodzona teorya poznania i idei wrodzonych — oto typowe pojmowanie poznania w tego

rodzaju kulturze, gdy jest niezmienna. Gdy chwieje się ona lub pada w gruzy, oddzielne jednostki dążą do ustalenia przywrócenia równowagi w sobie według tego typu. Muszą one wytwarzać w sobie specyalne warunki, pozwalające im na nowo odczuć, wykrystalizować w sobie stosunek do tego utraconego świata. Teorya poznania przybiera tu postać mistyczną lub staje się dyalektyką racyonalistyczną. Rozum wieczny, istota świata są poznawalne albo w stanie ekstazy, albo w drodze specyalnej kultury umysłowej — zwanej dyalektyką. Życie rzeczywiste takich jednostek płynie według innych norm, jak te, jakie żyją w niej, jako typ myśli: — musi więc ona zapomnieć o życiu, wznieść się ponad nie, albo też zburzyć specyalnymi argumentami jego doświadczenia, jako nieistotne. Założeniem jest, że świat jest i może być poznany przez człowieka w drodze ujęcia myślowego tej gotowej i niezmiennej treści. Działalność człowieka ukazuje się jako skutek myśli i w zasadzie przynajmniej działalność ta raz na zawsze zostaje zamkniętą w pierwszych granicach uznanych za niezmienne i wieczne prawa samego bytu.

W kulturze, w której przemaga typ przemysłowo-handlowy, świat jest również gotowy, ale nie jest zamknięty w pojęciu. Przeciwnie — doświadczenie, poznanie zmysłowe, obserwacya mogą poznać dopiero i ukazać wszystkie właściwości tego świata. Jest to stosunek kapitalisty-kupca do form pracy i jej wytworów jakie on zużytkowuje. Myśl wytwarza sobie swój stosunek do rzeczywistości w ten sposób: Ona poznaje rzeczywistość, praca wykonuje, stosuje jej poznanie. Nawet stosunek do doświadczeń bywa tak pojmowany. Uczony wykonując doświadczenie, nie wytwarza nowych form działalności, lecz jedynie wyszukuje w gotowym świecie nowe,

nieznane dotąd właściwości, które następnie idąc za jego wzkazówkami, zużytkowuje i praca. Stosunek do świata pozostaje stosunkiem używania, korzystania z jego własności, doznawania świata. Takim jest punkt widzenia różnych empirycznych teoryi poznania, wyprowadzających je z doświadczenia, pojętego jako nowe poznanie czegoś gotowego, jako wrażenie. Jest to znowu wyobrażenie pewnego typu istnienia w świecie gotowej pracy. Tylko że tu istnienie nie jest poddaniem się żadnym sztywnym i niezmiennym formom. Założenie pozostaje jednak niezmienne. I empiryzm opiera się na przypuszczeniu gotowego świata, który ma być tylko poznany, tylko doświadczony.

Najrozmaitsze typy stosunku do świata w społeczeństwie o niestałych formach zużytkowania gotowej pracy dadzą się wszystkie zredukować do jednego i tego samego typu odczuwania gotowego świata. Sama praca pojmowana jest jako pewna modyfikacya tego typu: za odczuciem potrzeby idzie odczucie wysiłku, później odczucie zaspokojenia. Człowiek nie wytwarza, tylko odczuwa.

Gdy stosunki stają się coraz bardziej niestałe, gdy myśl poznająca nie może oprzeć się na żadnym stałym typie stosunku do gotowego świata, wtedy uznaje ona za zasadę całkowitą dowolność typów zachowania się wobec świata. Wszystko jest przeżyciem a poznanie jedną formą przeżycia pośród innych. Wybór tej lub innej formy przeżycia jest całkowicie dowolny. Świat może być odczuwany, myślany w nieskończenie rozmaity sposób. Jest to punkt widzenia sceptycyzmu, iluzyonizmu. Tu niema żadnego typu istnienia uznanego za formę bytu. Gdy zaś żaden sposób ludzkiego życia nie jest uznawany za byt, samo pojęcie bytu znika.

Typ artysty, myśliciela, robotnika, wszystko jest jednakowo dowolne. Człowiek może odczuwać świat jako dzieło sztuki, jako pracę, jako logiczny rozwój myśli. Są to tylko różne formy życiowego snu. Taki sposób myśli może się rozwinąć w społeczeństwie, w którem używanie świata t. j. dopływy dóbr zapewniających zaspokojenie potrzeb są najzupełniej niestałe i nieokreślone, a źródło ich powstania pozostaje tajemnicą.

Za podstawę do określeń bytu mogą uchodzić tylko formy życia otoczone szacunkiem; — czyż mogła być dotąd za nie uznaną praca, pogardzona praca, żywot potępienia doczesnego.

Z tych całkiem dowolnych typów, niektóre mają szanse utrzymania się, inne nie. Poznanie jest to obraz świata wytwarzający się w umysłach tych, co się mają ostać wobec życia. Tu pomimo przyrodniczych pozorów są zjednoczone także różne typy stosunku do świata. Typ pracy wcale nie jest wyodrębniony od innych. Powstanie poznania jak i powstanie środowiska, w jakiem żyje człowiek, pozostaje tu tajemnicą. Życie wskaże, jaki typ się utworzy ze zmagania się kierunków. Jest to stanowisko empirjo - krytycyzmu, typ czasów niezdecydowania, zamętu, przejścia: „coś zawsze zwycięży". W rezultacie życie oparte na pracy jest pojęte jako jakaś żywiołowa ewolucya. Świat nowoczesnej kultury jest roztopiony w psychologii miękkiego poddania się matce przyrodzie, jak w *Paul et Virginie*. Jean Jacques Rousseau'wska naiwność w darwinowskiej osłonie.

Żyć tak, jakby żyć trzeba, aby zwyciężyło to, co ja chcę, uważać siebie lub to, co ja uznaję, za typ i cel rozwoju — to jest pewna odmiana tego samego typu, stworzona przez Holzapfla i wywierająca wpływ na pewną grupę myślących ludzi w Polsce.

Musi być przecież jakiś normalny stosunek do świata, mówią kantyści i usilują go wykryć przez analizę poznania, przez wyszukiwanie w niem stałych czynników, przez dedukcyę „z moralnych obowiązków człowieka". Źródło tej konieczności, której szukają oni, jest dla nich niepojęte. Kantyzm waha się pomiędzy feodalizmem, a socyalizmem państwowym. I dla niego też poznanie jest myślowym stosunkiem do świata. Choć być może myśl sama wytwarza ten świat. Chcą oni znaleźć w sobie, w myśli normy koniecznego, prawidłowego stosunku do świata. Pomimo wszelkie wysiłki nigdy prawie nie udaje im się ukryć nawet pozorów zacofania, nie mówiąc już o istocie.

To, co pozwala danej organizacyi utrzymać się przy życiu, mówi Simmel, jest poznaniem. Mamy tu pomimo różnych terminów jedno z wyżej scharakteryzowanych już stanowisk.

To samo można powiedzieć o Machu.

Mach jednak i empirjokrytycyzm, jeżeli nie przez ogólną koncepcyę, to w szczegółach zawierają najwięcej szczegółów i rysów nowoczesnego pojmowania poznania.

Wszystkie teorye poznania, które pojmują poznanie jako pewną postać stosunku do danego gotowego świata, lub też pewien rodzaj *creatio ex nihilo*, a więc dzieło czystej myśli lub też emanacyę natury, niezależnie od tego, czy uznają jakiś stosunek myślowy lub życiowy nie oparty na pracy za normalny, czy odrzucają możliwość wszelkiej normy, nie wytrzymują krytyki — tylko bowiem typ człowieka pracującego jest jedynym, wystarczającym sobie typem istnienia.

Gdy Bacon i Kartezyusz przechodzili do porządku dziennego nad scholastyką, pisało się jeszcze dużo dzieł

scholastycznych, istniało mnóstwo scholastycznych katedr na uniwersytetach. Pomimo mnóstwa prac ukazujących się w dziedzinie teoryi poznania, pomimo mnóstwa umysłów nią się zajmujących jest ona dziś tem, czem była scholastyka za czasów Bacona i Kartezyusza.

Teorya poznania może być pojęta jedynie jako część ogólnej teoryi działalności ludzkiej i w związku z nią. Poznanie nie jest jakiemś wytwarzaniem w sobie obrazu niezależnego od nas istnienia, jest tworzeniem nowych możliwości pracy i działalności i włączaniem ich do systematu istniejących.

Gdyby traktaty o teoryi poznania zamiast rozprawiać bez końca o podmiocie, przedmiocie, kategoryi, postawiły sprawę w sposób konkretny i jedynie odpowiadający dzisiejszemu stanowi myśli i nauki, musiałyby one natychmiast przybrać zgoła inny, całkowicie konkretny charakter.

Na pierwszy plan wysunęłyby się zagadnienia związku pomiędzy instrumentami poznawczymi i ich historyą a historyą pojęć naukowych, następnie zaś stosunki pomiędzy instrumentami i metodami eksperymentalnemi a techniką. W stosunku do nauki obecnej pozostałyby kwestye wytwarzania doświadczeń w związku z wymaganiami nowoczesnego życia praktycznego i technicznego. Dzisiejsza teorya poznania żadnego wpływu na wzrost i rozwój nauki nie wywiera i wywierać nie może. Jest ona szpetnym narostem średniowiecznym na ciele nowoczesnej myśli. Z całym spokojem piszę to. Teorya poznania jest i musi być zamaskowaną teologią, czy metafizyką. Jest mitologią naszych czasów. Wszyscy, którzy wiedzą, jakim jest skarbem i jaką siłą jednolitość przekonania i światopoglądu, powinni prze-

stać się łudzić. Światopogląd swobody i pracy nie znosi żadnych kompromisów. Każdy, kto uznaje jakąś rzeczywistość poznaną, czy poznawalną prócz pracy i jej narastania, każdy kto uznaje możliwość innego typu ludzkiego istnienia, żyje myślą w przeszłości, chce podporządkowania pracy, nie zniesie swobody i nie stworzy nigdy jednolitego, wytrzymującego krytykę układu myśli dla siebie.

Spory pomiędzy różnemi szkołami teoryi poznania są równie przestarzałe, jak spory na temat, czy świat jest materyą czy duchem.

Rzeczywistością, z jaką myśl ludzka się styka, jest zawsze tylko działalność ludzka, samo życie ludzkie. Co jest poza ludzkością? Coś, wobec czego tylko praca nasza się ostaje.

Ludzkość bije pale w dno czy bezedna pozaludzkiego chaosu, kosmosu. Na własnym gruncie wznosi własne życie. Nauka, poznanie, to tylko wiedza, jakie formy działania ostają się — wobec nieznanego. Człowiek ma tylko siebie i sobą rozporządza oraz tem, co celowo wytworzy. Nauka jest świadomością, planem, metodą naszego działania i żadne granice nie istnieją w niej, życie ludzkości bowiem i jej praca trwają i rozwijają się. Człowiek nie poznaje gotowego, istniejącego świata, lecz stwarza swój świat i z każdego osiągniętego stanowiska myślą usiłuje snuć dalsze drogi, dalsze formy, dalsze plany działania. Co się ostoi z jego działalności — jest, a więc myśl, jaką się kierował działając, jest prawdziwa i rzeczywista, bo ją stworzył. Człowiek zna tylko siebie i rzeczywistość, ostającą się wobec tego, co jest poza nami — pracę. By jednak to zrozumieć, człowiek musiał uznać za istotny typ swo-

jego życia — pracę. Stwarzający cały ludzki świat — typ istnienia — człowiek pracujący dźwignąć się musiał z otchłani niepamięci i potępienia, stać się typem myśli i samowiedzy, aby poznanie przestało być dla myśli zagadką. Możliwość historyczna samowiedzy klasy pracującej stwarza dopiero warunki, w których założona być może prawdziwa samowiedza ludzkości.

1907.

PRAGMATYZM
I MATERYALIZM DZIEJOWY.

„Pożyteczną właściwie byłaby tylko taka spekulacya — pisał Carlyle*) — co jest do zrobienia? Jak można to zrobić?“ — „Pomimo wszelkich naszych wątpliwości — mówi on dalej — człowiek istnieje tu pozytywnie nie, aby zadawać pytania, lecz aby robić swą robotę“. Być czynnym, utrzymywać się na powierzchni mocą własnej pracy, oto jest właściwie to, co oznacza życie. Człowiek jest tem, co czyni, a nie zaś tem, co myśli. Ale czyn swój widzi w myśli swojej, jakby ona była bytem: roztacza ona naokoło niego swój świat wklęsłych i wypukłych zwierciadeł a mieszczące się w nich odbicia uważa on za swoją istotę. Jest jak ten wspomniany przez Marksa Anglik, który roił sobie, że jest fellahem. Sen kradnie nam nas samych; życie nasze jest somnambulicznem, dokonywamy czynów, które zapładniają ziemię i człowieka: my widzimy te plony, jakie nam przynoszą sny nasze. Myśl swoją człowiek uważa za byt i odbicie świata, życia całego w świadomości, za twardą rzeczywistość. M y ś l jest dla niego rzeczywistością: gdy mu się mówi, że niesłusznie myśl swoją za świat poza sobą uważa, protestuje on, że zamieniamy mu rzeczywistość w ro-

*) Essais de critique et de morale, p. 75.

jenia. Jakżeby mogła zaś mieć myśl znaczenie poza człowiekiem, znaczenie, któregoby on jej nie zapewnił? Zrodziła się ona w nim z jego potrzeb życiowych; jest w gruncie jego wewnętrzną, ustrojową sprawą. Niema dla nas żadnego g o t o w e g o ś w i a t a. „Świat gotowy“, „zastany“ — to rezultat, wyrobiony przez olbrzymią pracę życia przedludzkiego i ludzkiego. Życie stworzyło człowieka, człowiek technikę i historyę: kto chce znaleźć w czemkolwiekbądź, co t r e ś ć n a s z e j psychiki stanowić może, — element od tych czynników niezawisły, przez nie nie wytworzony, pragnie cudu, pragnie życia, któreby było c z e m ś p o n a d ż y c i o- w e m. Konkretna treść czuć, formy i pojęcia, zmysły i mięśnie, wzruszenia i popędy wszystko to są zdobycze tego tajemniczego czegoś, które w zaczątku swym przedstawia się naszym narządom i instrumentom poznawczym jako protoplazma. Ono to, to zaborcze, żądne stać o swojej sile, usiłujące wymagania swego ustroju uczynić prawem wszystkiego, co jest poza niem i na nie uciska: — ono, — protoplazma, która dąży do tego, by stać się bogiem, — (biorę tu te pojęcia jako dwie smugi graniczne, pomiędzy któremi rozpostrze się cała iryzująca tęcza rojeń, które są i mogą być życia w jego różnych postaciach i fazach prawdą, pięknem, światem), wypracowało wszystko, o czem myśl nasza mówi: j e s t. Jest to słowo obce życiu; to skorupa, na którą wdarło się ono, by dalej wołać: — niech będzie, rwać się i wysilać. Życie to właśnie to: — niema gotowego świata; stworzyć trzeba swoje istnienie, utrzymać się, wytrwać, zwyciężyć. Mach, Avenarius, Petzoldt wyłuszczyli, w jaki sposób stwarza życie poznanie widma świata, co już jest gotowy, świata, co jest ż y c i em wypracowanem i na

którem poprzestać, znaczy nie żyć dalej, uwięznąć w swoim typie. I sądzi konsekwentnie Petzoldt, że na tem właśnie polega różnica, pomiędzy człowiekiem i zwierzęciem, że człowiek nie osiągnął jeszcze swojej formy stałej. Jest to konsekwentnie, jeżeli uznaje się za istotę poznania, postępu i t. d. przetworzenie biologiczne organizmu człowieka pod wpływem środowiska, w jakiem on żyje. Lecz istotą rozwoju człowieka jest właśnie stwarzanie swojego środowiska, zapanowywanie nad niem mocą urządzeń technicznych raczej, a nie przeistoczeń organizmu. „Instynkt — powiada Bergson — jest zdolnością tworzenia narzędzi organicznych t. j. jest wewnętrznem przysposobieniem się organizmu, inteligencya jest zdolnością wytwarzania i używania narzędzi nieorganicznych". — „Gdybyśmy się pozbyli wszelkiej dumy — mówi on nieco wyżej, nie mówilibyśmy może *homo sapiens*, lecz *homo faber*. *Summa summarum* inteligencya, rozpatrywana jako postawa życiowa, jest zdolnością tworzenia przedmiotów sztucznych, a przedewszystkiem narzędzi, ich nieustannego wynajdywania i doskonalenia" *). Zdaje mi się, że na przeoczeniu tego faktu polega zasadniczy błąd Macha i Avenariusa, raz na zawsze przeprowadzający linię graniczną pomiędzy materyalizmem dziejowym — a tymi bardzo poważnymi i pożytecznymi kierunkami myśli. Pozostaje tu rozstrzygającym zasadniczy, sformułowany w sposób klasyczny przez wielkiego filozofa Antonia Labriolę punkt widzenia: „historya jest dziełem człowieka, ponieważ może on stwarzać, udoskonalać swoje narzędzia pracy i zapomocą nich wytwarzać sobie sztuczne środowi-

---

*) L'évolution créatrice, pp. 151, 152 i nast.

sko, które następnie w sposób niezmiernie skomplikowany działa na niego i staje się pobudką i warunkiem jego rozwoju. Dlatego też niepodobieństwem jest redukować to dzieło ludzkie, jakiem jest historya, do nagiej walki o byt, która przekształca i udoskonala wprawdzie organy zwierząt i w pewnych warunkach, pod naciskiem pewnych okoliczności, spowodowuje powstawanie i rozwijanie się organów naszych, nie wytwarza jednak tego ciągłego, postępowego i zachowującego osiągnięte zdobycze ruchu, jakim jest historya człowieka. Dlatego też nie można utożsamiać naszej teoryi z darwinizmem, ani też powracać w jakiejkolwiekbądź formie, czy to mistycznej, czy też mitycznej lub metaforycznej nawet do pojęcia fatalizmu. Jeżeli jest prawdą, że historya opiera się przedewszystkiem na rozwoju techniki, jeżeli jest prawdą zatem, że pod wpływem kolejno następujących po sobie wynalazków technicznych, powstawały kolejne postacie podziału pracy, a wraz z niemi różniczkowanie społeczne, wytwarzające się przez mniej lub więcej stałe formy współdziałania tych zróżniczkowanych pierwiastków — tak zwany ustrój społeczny, to prawdą też jest, że te udoskonalenia techniczne są przyczyną tych form i postaci życia wewnętrznego, które następnie nazywamy, izolując je zapomocą abstrakcyi, wyobraźnią, umysłem, rozumem, myślą i t. d. Wytwarzając kolejno różne środowiska społeczne, jak gdyby różne sztuczne społeczne gleby, człowiek wytwarzał przez to samo te formy własnego swego życia i te przeistoczenia własnej istoty, jakie na tak stworzonym przez niego gruncie powstawały; na tem polega to, co stanowi

istotne jądro, rzeczywisty sens, pozytywną podstawę tego, co zapomocą różnych fantastycznych kombinacyi, zapomocą różnych architektonik logicznych było ustalone przez ideologów jako postęp ludzkiego ducha" *). Wszystkie *qui pro quo* empiryokrytycyzmu pochodzą z utożsamiania rozwoju umysłowego, z pojętym po darwinowsku typem rozwoju biologicznego, panującego w świecie zwierzęcym. Dzięki temu niszczą filozofowie ci nieustannie własne dzieło. Materya, energia, wszelkie pojęcia, orzeczenia, wygłaszające jakieś jest są tylko formami życia. I zaraz oto zostaje samo życie, stwarzające świat tych określeń, zaliczone do rzędu tych własnych swych wytworów. Proces krystalizacyi sam ścina się w kryształ. Życie stworzyło jako swoje narzędzia, pojęcia i postawy: energia, materya, zachowanie i oto samo ono jest pojmowane jako postać energii. *Le mort saisit le vif.* Mach rozpławia stwardnienia życiowe, uznawane za byty, w życiowym trudzie; i wnet potem wprowadza je wszystkie jako tegoż trudu sprawcze tryby. Życie wytwarza wszystkie mechanizmy i samo jest mechaniczne. Obiegamy cały obwód błędnego koła i stajemy znów na jego początku. A przecież złamany został ten czar raz na zawsze przez Marksa, a przed nim jeszcze przez Kanta, Fichtego i przedewszystkiem Vica, który pisał: „W tej gęstej nocy przecież, która zalega myśl od najdalszej, najpierwotniejszej starożytności, ukazuje się to nieprzemijające wieczne światło tej prawdy, która nigdy nie podlega zaciemnieniu i nie może być podana w wątpliwość, że ten świat społe-

---

*) Materialismo storico, p. 23—24.

czny został stworzony przez ludzi"*). Ludzie tworzą świat społeczny, na gruncie którego wyrasta ich świat pojęć: teraz zapomocą tych pojęć usiłują oni wytłumaczyć samych siebie. Życie wydźwignęło technikę, technika wytworzyła w nas pojęcia mechaniczne i fizyczne; teraz zapomocą tych pojęć usiłujemy zrozumieć samo życie. „W ten sposób, mówi lapidarnie Labriola *), działając tak jak mogą i myślą oni w danych warunkach osiągniętego przez nas rozwoju ekonomicznego, tworzą oni sposoby takiego wytłómaczenia własnego dzieła, które ukazują im je jako nie przez nich dokonane". „Przekonamy się mówi Bergson*), że umysł ludzki czuje się u siebie w domu tylko pomiędzy przedmiotami bezwładnymi, mówiąc ściślej pomiędzy ciałami stałymi, na których opiera nasz przemysł swe narzędzia pracy; ale stąd wynika, — dodaje on — że w tej swojej formie myśl nasza nie jest w stanie wytworzyć wyobrażenia o prawdziwej istocie życia". Idzie tu przecież o nic innego, jak o usiłowanie wytłómaczenia człowieka tak, jak gdyby był on dziełem własnych, stworzonych przez niego mechanizmów. Mach czyni sam to, co opowiada o swym klasycznym wieśniaku: szuka koni w maszynie parowej. „Ja tworzę wszystkie mechanizmy"; wnet jednak po chwili pyta: a za pomocą jakiego mechanizmu mnie stworzono? Jest jak człowiek, któryby w składzie zegarów pytał: a kto nakręca zegarmistrza? Już polemiki z pragmatyzmem nie wytrzymałyby ani machowska teorya poznania, ani empiryokrytycyzm. Pragmatyzm stawia sprawę

*) Seconda scienza nuova. Opere v. I. p. 80.
**) Loco citato p. 11.
***) L. c. p. I—II.

w sposób scharakteryzowany przez Carlyle'a: co jest do zrobienia? Oto jedyna, szanse odpowiedzi mająca kwestya: *Veri criterium est id ipsum fecisse* — pisał zawsze monumentalny Vico*). Charakter życia na tem się zasadza, że ma ono zawsze wszystko do zrobienia. Filozofia, która dziś jeszcze usiłuje bronić widma bytu, gotowego świata, jest anachronizmem. Nie wiemy co jest poza życiem **). Wiemy, że życie utrzymuje się w świecie — oto wszystko. Myśl jest cząstką życia, jego formą, narzędziem, perspektywą: — władza jej może jedynie poprzez życie się utwierdzić. Znaczenie myśli, to wpływ, jaki wywiera ona na tworzenie się zwycięskich postaci życia. Nie pytamy się o to, co myślisz, lecz o to, co czynisz: — mówią pragmatyści. Myśl człowiecza jest zawsze wiarą, stwo-

---

*) De antiquissima Italorum sapientia. Opere v. I. edidit Predari, p. 94.

**) Raz na zawsze, choć naturalnie pp. Kotarbińskich to od zaśmiecania cudzej pracy swoimi stęchłymi quodlibetami i kwestyami z Ben Akiby czy Uriel Akosty nie odwiedzie: — nie, my nie tworzymy życia i nie dziełem myśli są odbijane w nas „nieskończone morza“ i etc, lecz dziełem życia walczącego z czem? niech już powie p. Kotarbiński, który zachodził dalej od Norwida i Plotyna, co zatrzymywali się na „przedmieściu tylko jego Jerusalem“. Nie negujemy rzeczywistości poza myślą, ale twierdzimy, że ukazuje się nam ona przedewszystkiem jako życie. Jeżeli pan Kotarbiński już chce wiedzieć, jak się dziś formułuje w prawdziwie aktualnej filozofii pojęcie świata zewnętrznego, to dam mu je jako aforyzm, którego tu nie mogę rozwijać: „świat zewnętrzny myślany jest jako taki, w którym uprawnione w danem społeczeństwie czyny wytwarzają trwałe i ostające się skutki“. Jakto! zawoła p. Kotarbiński, co wspólnego między kodeksem, a szumem lasku itd. Ach patetyczni starcy jedynej krytyki, która w nas kwitnie — t. j. śmiecącej.

rzoną przez logikę i potrzeby jego czynów. Znaczenia określające ma nie treść tej wiary, lecz treść tych czynów. Filozofia ta urodziła się na gruncie anglosaksońskiej kultury: związana jest z duchem przedsiębiorczości i inicyatywy. Perypetye jej są zależne od rozwoju kapitalizmu. Tylko kraje, mające silny i samoistny organizm ekonomiczny mogą wydobyć z siebie to poczucie przynależności do żelaznego zdobywczego świata, do tego potwornie pięknego widma stali wyczarowanego przez ludzkość, które chwyta glob w straszliwe ramiona, ugniata go i kształtuje. Tylko taka samoistność pozwala żyć myśli bez gotowych, a więc już osiągniętych, a więc już przezwyciężonych środowisk, uświadamianych przez nas jako byt. Gdy człowiek mówi byt, czytaj: przestarzałe martwe środowisko. Kraje i warstwy czujące, że bieg rozwoju ekonomicznego dyktuje im — prawa, narzuca swą władzę, czujące nad sobą potworny ucisk maszyny chwytają się — swych tak ludzko drogich, serdecznych rupieci, dzwonią w dzwonki loretańskie jak na pioruny, układają trumny w poprzek relsów. U nas to kwitnie, jak dziś, nawet w socyalizmie. „Co jest najsilniejsze na świecie?—śpiewają robotnicy w dramacie Andrejewa: „Król Głód" — maszyna! Co jest ziemia? — Maszyna! Co jest niebo? — Maszyna!" Tak śpiewa proletaryusz w dramacie Andrejewa i dlatego jest u niego dramat Proletaryatu tylko dramatem „Króla-Głodu". Wnet jednak zobaczymy, że zmieni się ta partytura. Pragmatyzm jest dziś filozofią postępowego mieszczaństwa, o ile w walce ekonomicznej ono zwycięża. Kwestya stoi tak. Historya uposażyła nas w bardzo wielokształtną kulturę umysłową. Różni ludzie są wprawiani w ruch (a raczej wprawiają

w ruch i myślą, że są przez nie poruszani) — przez różne wiary. Nie jest to najważniejszem, jaka jest ta ta wiara, lecz tylko to, co ludzie ci czynią. Potrzebuję sług i nie mam czasu — woła rykiem syren fabrycznych, parostatków, tętnem sieci elektrycznych — kapitalizm. Avanti! sempre avanti! I odwraca się karta. Dumna filozofia ukazuje swoje granice. Czyńcie, tylko czyńcie! Co? To, co nakaże wam wasza „pozycya początkowa". Chwytajcie ją, jako podstawę i naprzód! Prawdą jest to, co daje wam maximum energii. A czemu służy ta energia? Avanti! Zawsze naprzód! Pionierzy — woła Whitman. Powraca refrain Andrejewowski — co jest najsilniejsze na świecie? — Maszyna! Ludzkość jest w pędzie: — stań się jej ogniwem, sprężyną, kółkiem, szprychą; — gdziekolwiek cię chwyci, obracaj się, czyń, wykonuj, nie marnuj energii. Wszystko jest czynem. To wiedział już Marks, który pisał:

Zasadniczym brakiem wszelkiego dotychczasowego materyalizmu, nie wyłączając i Feuerbachowskiego — jest to, że przedmiot, rzeczywistość, umysłowość były pojmowane wyłącznie w formie objektu postrzegania, a nie jako zmysłowa czynność, praxis*). Tylko Marks szedł głębiej. Skoro zasadniczą rzeczywistością naszą jest życie, skoro człowiek jest nieustannie walczącym z żywiołami olbrzymem, musi on stać się prawodawcą własnym. Nie wystarcza mu już być wprawianym w ruch przez myśl: uznaje on, że myśl ma być czemś innem, niż porcyą rumu, rozdawaną żołnierzom przed bojem, chce, aby nietylko ona go poruszała, lecz aby on ją ziszczał. Jakąż jest ta myśl,

---

*) Marx über Feuerbach, jako dodatek do F. Engelsa L. Feuerbach. Już Engels tej myśli Marksa nie zrozumiał.

która może zasługiwać na to, by przez człowieka ziszczaną była? czy będziemy sięgać na chybi trafi w chaos wyobrażeń, by szukać między niemi bogów. Świadome tworzenie boga ponadludzkiego to absurd, to samozakuwanie duszy i przygważdżanie łańcucha do skały, czerniejącej w próżni. Ziszczać, stwarzać, za cel mieć sobie może człowiek tylko siebie. Z chwilą, gdy ukazała się nam jako rzeczywistość walka człowieka z nieznanem, — zwycięstwo człowieka może być jedynym celem. Co znaczy zwycięstwo? — Oto, by człowiek nie nakręcał siebie zapomocą wiar, a raczej, by nie był jak śmiga wiatraka, w której pęd rozwijałby, gdyby myśleć mogła — entuzyazm i uzasadnienie, lecz by samoistnie i samowiednie siebie dla siebie nad otchłanią utrzymywał.

Co jest czynem? — pytam pragmatystów.

I oto jest najsłabszy punkt ich filozofii.

Łamią się oni na nim. Nie potrafią rozróżnić c z y n u od p o c z u c i a czynności.

Czynem jest tylko to, co w świecie pozaczłowieczym stwarza skutki, zależne od naszej woli i trwałe to, co w samej istocie życia wytwarza zdolność sprawiania takich skutków i zdolność tę, gdy jest wytworzona, utrzymuje.

P r a c a jest jedynym fundamentalnym czynem, — świadomie rządząca sobą praca ideałem.

Filozofii pragmatystów, mówiących: prawdą jest to, co w nas potęguje energię wykonywania czynności, przepisanych przez układ stosunków, w jakich żyjemy — odpowiadamy: człowiek utrzymuje sam siebie na powierzchni pracą. To jest niezawodne. Skoro jednak poznał, że nie służy niczemu, prócz sobie, sam tylko może być celem dla siebie i celem jego może być

tylko własne panowanie nad światem: swoboda. Swobodnym może być tylko ten, kogo słuchają żywioły. Pragmatyzm jest próbą naelektryzowania wszystkich przeżywających się wiar i posługiwania się niemi dla wzmożenia energii życia, energii, która jest ślepa, — skoro szuka poza sobą, poza człowiekiem celu. Pragmatyzm jest ostatnią formą, w jakiej żyją dawne dogmatyczne filozofie. Z dogmatów schodzą te stare myśli do roli trybów i sprężyn. Jest niewątpliwem, że postępową aktualną kwestyą jest dziś w filozofii walka pomiędzy pragmatyzmem i materyalizmem dziejowym. Walki inne są archeologią. Oczywiście, mówię nie o tym płodzie dziecięcej wyobraźni pana Kurnatowskiego, — gdy mówię o materyalizmie dziejowym. Treść materyalizmu dziejowego na tem polega, by panować nad światem; proletaryat musi samoistnie pracować na tym poziomie techniki, jaki osiągnięty został i rozwój techniki tej samoistnie dalej prowadzonej musi prawem swem uczynić to, co jest konieczne dla współpracy swobodnych robotników na takim poziomie, musi wreszcie rasę własną zachowywać i wychowywać tak, aby zdolną ona była zawsze wykonywać wysiłek, jakiego wymaga poziom już osiągnięty i iść dalej. Sposób, w jaki wyobrażać sobie będzie dla celów swej pracy świat taki swobodny robotnik będzie prawdą, świat jego marzeń — pięknem i sztuką, — tak jak on sam jest dla nas najwyższym probierzem. Prawdą i dobrem jest to, co w nas jemu służy, do niego prowadzi. Pragmatyzm jest filozofią „kapłanów industryi", dzisiejszych „napoleonów w swoim okręgu"; materyalizm jest metodą ziszczenia samowładztwa człowieka, prometeopedią.

1908.

PROLEGOMENA FILOZOFII „PRACY".

I.

Na pierwszy rzut oka pojęcie pracy nie przedstawia żadnych trudności, nie zawiera w sobie pod względem filozoficznym nic obiecującego. Jest to jednak naiwność udana: na tem to właśnie pojęciu jak najdobitniej stwierdza się znaczenie słów Goethego o „otwartej tajemnicy". Pracą nazywamy wysiłek zmieniający coś w sposób celowy w zewnętrznym świecie: z umysłu bierzemy za punkt wyjścia tę formę pozornie najprostszą. Jest świat przedmiotów, pośród których żyjemy, obserwujemy te przedmioty, poznajemy ich własności i poznawszy zapomocą umiejętnie dobranych ruchów, zaprowadzamy w nich dowolne zmiany. Tak dla rzekomo naiwnego postrzegania mają się rzeczy. W istocie — załamuje się ten grunt.

Poznajemy właściwości przedmiotów: czy w nich są one?

Nie będziemy przytaczali argumentacyi, mocą której nie może nic być treścią naszej świadomości, prócz tego co należy do naszego życia. Właściwości przedmiotów są w gruncie rzeczy pewną formą naszych przeżyć, pewnym ich typem: czemś, co nie prowadzi n a s p o z a n a s.

Czy w samej rzeczy nie prowadzi?

Ale przecież nawet gdy zgodzimy się na założenie, że przedmiot z jego właściwościami jest pewną formą naszego życia, że wszystko, co jest znane, może być znanem w przedmiocie, jest zawsze już naszem życiem, to dalsze perypetye pracy stwarzają nam przecież zagadnienie.

Na podstawie znanego nam przedmiotu wykonywamy system ruchów i sprowadzamy przez to zmianę zamierzoną.

Ruchy te prowadzą nas poza nas.

Nie jako ruchy, o ile są widziane, odczuwane i tem podobne — bo to wszystko jest znowu odbiciem się wyjścia poza życie dotychczasowe, w życiu dotychczasowem właśnie; to wszystko jest zaklasyfikowaniem nowego, mającego być dokonanego aktu życia w systemacie przeżyć — oznaczanych mianem naszego organizmu. Czyn jako ruch jest jakby zarysowaniem się naszej woli nowej na tle dokonanej, usystematyzowanej woli dawniejszej.

Więc nie o to idzie, że mamy dokonać materyalnego ruchu, lecz o to, że od jednej formy życia, oznaczonej mianem przedmiotu, jakim był on przed dokonaniem pracy, do drugiej formy — t. j. do przedmiotu, zmienionego przez pracę prowadzi nas droga nie dowolna, lecz zawsze jednoznacznie określona.

Musimy coś określonego zrobić ze sobą, aby I-a forma naszego życia stała się II-ą.

Tę bezwzględną określoność znajdujemy omackiem.

Dopóki nie znaleźliśmy jej, trwa I-a forma życia — (przedmiot przez pracę niezmieniony), lub też powstaje

jakakolwiek inna, ale nie II-a forma życia, t. j. zmiany w przedmiocie nie są temi, jakiemiśmy je mieć chcieli.

Oznaczmy mianem wewnętrznego gestu te wszystkie wewnętrzne, ukazujące się nam jako czynne napięcie organizmu, albo ruchy fizyczne naszego ciała określenia. Obchodzi tu nas tylko ta ich określoność. Musimy swemu życiu nadać pewien specyficzny α kierunek, aby przedmiot został tem, czem go mieć chcieliśmy, aby na miejsce I-ej formy życia wystąpiła ta właśnie II-a.

Żadne inne określenie naszego życia β, γ, etc. nie daje tego wyniku, tylko wywołuje inne niż II-a więc n. p. III, IV, V i t. p. formy życia, albo pozostawia I-ą bez zmiany. O tem, jakiem jest owo α, dowiadujemy się przez dokonanie. Nie możemy go określić inaczej. Żadna pojęciowa, intelektualna analiza II-ej formy nie wywoła jej, póki właśnie α dokonane nie zostanie.

Pojawienie się II-ej formy nie zależy więc od naszej świadomej woli, nie wypływa z logicznej analizy, musi nastąpić domieszka irracyonalna a określona α, aby forma II-a się pojawiła.

Świadoma nasza wola trzyma się więc na powierzchni życia mocą nie własną, lecz tego właśnie nie dającego się wydedukować, nielogicznego, niemyślowego — a przecież jednoznacznie określonego α pierwiastka.

α — musi być α, aby z I stało się II.

Związek realny od I do II jest dla nas w α.

Możemy uogólnić.

Możemy zmieniać kształty znanych nam przedmiotów, czyli wywoływać określone formy świadomego życia, ale dzieje się to mocą niezależną od logiki: musimy znaleźć, odgadnąć, stworzyć pewne określenie

naszej czynnej istoty, nieznane nam uprzednio α, aby przejść od stanu I do II.

I I i II są to stany podległe logicznym opracowywaniom: droga jednak pomiędzy niemi jest pozalogiczna, nie dająca się przepisać, a pomimo to określona, a więc twórcza.

Mamy stworzyć akt, gest α, aby z I stało się II.

α jest tym gestem, tem zaklęciem, na skutek którego świadomość nasza konstatuje zmianę — oznaczoną tu przejściem od I do II.

Porównując I i II jako rzeczy niezawisłe, określamy ich różnice i staramy się z właściwości I wyprowadzić II. Jest to jednak możliwe dopiero *post factum*. Dopóki nie dokonaliśmy, nie znaleźliśmy, nie stworzyliśmy α, od I do II nie prowadziła żadna droga, chociaż I i II mogło być nam znane; gdy teraz usiłujemy logicznie w jakikolwiekbądź sposób wydobyć z I — II, fałszujemy doświadczenie. Bez α, bez wynalezionego przez nas stworzonego α nie przeszlibyśmy od I do II, choćbyśmy nieustannie analizowali, pogłębiali i I i II. Jest tu skok poza intelekt, o którym intelekt wykonawszy go i przyswoiwszy sobie jego rezultaty, chce zapomnieć.

Jeżeli chcemy oznaczyć najgłębszą, dostępną nam istotę II., to nie polega ona w cechach, które II przedstawia naszej myśli, gdy jest dokonane i obecne, gdyż analiza tych cech nie prowadzi do wytworzenia II i musimy dokonać α, aby II było.

II pojawia się jako odpowiedź na nasz gest, wynaleziony, stworzony α.

Tak, ale pojawia się, gdy było przedtem I.

To I jednak moglibyśmy mocą podobnej analizy, ukazać jako odpowiedź na gest, czy sumę gestów A.

Przejście od I do II oznaczane być może właściwie jako A+α, musimy do sumy znanych nam, stworzonych przez nas gestów A dołączyć nieznany, który trzeba stworzyć, gest α, aby z I powstało II.

Sfałszowaniem absolutnem doświadczenia jest, gdy się ten stosunek przedstawia tak, że na podstawie koniecznych lub przynajmniej normalnych, prawidłowych związków po I następuje II.

Cała ta intelektualistyczna, mniejsza o to czy aprioryczna czy empiryczna, ale na zasadzie analizy danego świata oparta koncepcya przyczynowości jest fałszerstwem.

Droga od I do II prowadzi jedynie poprzez A+α.

I dalej chociaż α jest określone, gdy chcemy, aby nastąpiła II, nie można go z góry z A wyprowadzić, trzeba je stworzyć.

Tu mamy całą krytykę determinizmu. Determinizm logiczny nie da się utrzymać, nie ma żadnego *a priori* znanego nam związku między A i α: α musi być wynalezione.

Nie da się utrzymać i determinizm metafizyczny: α jest określone, bośmy zamknęli się w granicach jakichś znanych nam I — II.

Ponieważ jednak każda forma życia typu I — II odpowiada tylko stanowi naszej twórczości A+α, ponieważ nie mamy żadnych ograniczeń, co do tego, jakie β, γ etc. dadzą się wcielić po stworzeniu ich przez nas do A+α, nie możemy zamknąć świata w żadnych granicach przyczynowości. Wiemy na razie to tylko, że ponieważ A+α to my, więc aby jakieś stworzone przez nas γ mogło istnieć, musi on dać się wcielić po stworzeniu swem do A+α. To jest granica indeterminizmu.

A zarazem dalsze wniknięcie w analizę filozoficzną pracy: nasze określenie czynne γ, β, — wszystko jedno jakie — jest dla nas jedyną drogą od I, II, III; gestem jest, na który odpowiada to, co ukazuje się nam potem jako rzecz, ale ten gest, aby pozyskał tę moc wywoływania odpowiedzi — musi dać się wykonać w związku z $A+\alpha$, nie może tej podstawy zniszczyć całkowicie, lecz przeciwnie musi być jej nowem ukształtowaniem.

Świat $A+\alpha$ etc. jest światem naszych wewnętrznych przekształceń: pracą w szematycznem nieco znaczeniu będziemy nazywali takie przekształcenie $A+\alpha$ etc., na które następuje jako odpowiedź pewna zmiana w świecie I, II etc., to jest w świecie, który jest jakby niezależnie i daje się analizować.

Czy jeszcze i teraz wydaje się nam praca czemś, co filozoficznie nic nie obiecuje? a przecież jesteśmy dopiero na brzeżku.

Zwrócić należy uwagę, że sucha abstrakcyjność i schematyczność dotychczasowego wykładu nie jest tu dowolnie przezemnie wybrana. Lecz jest nieunikniona. W samej rzeczy, w jakich kategoryach mówić moglibyśmy tutaj o pracy? Nie możemy mówić o niej jako zmianie, zachodzącej w naszym organiźmie, gdyż to znaczyłoby organizm nasz traktować jako przedmiot określony lub dający się określić: znaczyłoby to przyjąć już jakiś świat przedmiotów, jakiś ogólny systemat ich, który jest właśnie tem, co w naszym wykładzie odpowiada formie życia I. Nie możemy mówić o pracy, jako o określonej psychologicznie zmianie, gdyż małe to ma znaczenie, czy uznajemy przyjmowaną gotową rzeczywistość za przedmioty, czy też za wyobrażenia.

Doszliśmy przecież do wyniku, że dana rzeczywistość wraz z wywoływanemi przez nas w niej zmianami, a więc I — II, jest dla nas pojawiającą się w naszej świadomości odpowiedzią na skutek czynnego określenia, gestu naszego $A+\alpha$.

Gdy więc badamy naturę tego $A+\alpha$ nie możemy przyjmować w rachubę tego, co pojawia się jedynie jako jego wynik; to jest, nie możemy określać „pracy“ przez stanowisko, jakie zajmuje ona w gotowym świecie, gdyż logicznie świat ten nie istnieje, gdy mowa o niej.

Pozostaje nam więc ta właśnie tylko droga, którąśmy szli dotąd i jak widzieliśmy, doprowadziła ona nas do pewnych bardzo ogólnych i pierwszorzędnego znaczenia wyników.

Naturalnie nie poprzestaniemy na tak ogólnej formule tych wyników, lubo z bardzo ścisłego punktu widzenia jest ona wystarczająca. Gdy wywikłamy indywidualność, że tak powiem, pracy i ujmiemy jej nagą istotę, nie będziemy już potrzebowali obawiać się nieporozumień i wejdziemy w samo konkretne życie. Tu jednak musimy jeszcze zatrzymać się czas pewien na płaszczyźnie schematów.

Określony, gdy idzie o przejście od jakiegoś I do II, powiedzmy od jakiegoś N_1 do N_2 — g e s t wewnętrzny, czynne określenie życia musi, mówiliśmy, być wcielone w poprzednią sumę gestów, w ich ogólny wynik A.

Przyjrzyjmy się temu trochę bliżej.

Powiedzmy dajmy na to, że N_1 zostało uwarunkowane przez gest ν, że mamy więc w tej chwili jako sumę wewnętrznego, czynnego określenia $A+\nu$.

Dopóki więc nie wynaleźliśmy niezbędnego dla uwarunkowania N_2 nowego gestu, dajmy na to μ: nasze

usposobienie czynne jest zawieszone. Dane nam N_1 nas nie interesuje i nie pociąga, jest nam dane, nawet więcej: ponieważ chcemy wywołać N_2, więc N_1 jest nam narzucone i tem samem inny stan czynny, utrzymujący owe dane, nam narzucone, jak gdyby nie przez nas spowodowane N_1, a więc stan czynny $A+\nu$ jest odczuwany jako coś również danego, coś, poza co usiłujemy wyjść, ledwie że wydaje się on nam nami, tak jak N_1 nie wydaje się nam stanem, spowodowanym przez nas. Nasze ja jest w tej chwili ponad N_1 i ponad $A+\nu$, wyrywa się ponad nie; póki nie zdobyło się na μ, pozostaje ono w stanie nieokreślonego wytężenia, marzenia.

Zarówno $A+\nu$, jak i N_1 są są tu szacowane w jednakowy sposób, jest to coś martwego, coś, poza co ku N_2 po przez jakąś nieznaną drogę wyjść potrzeba.

Zarówno nasza wewnętrzna czynna postawa jak i odpowiadający temu gestowi czy też temu systematowi gestów stan „rzeczywistości" świat N_1 są tu jakby bez naszego udziału.

Tu odnajdujemy świat naiwnego postrzegania, „znajduję siebie w otoczeniu przedmiotów" — opowiada Avenarius. Widzimy, że nie jest to bynajmniej tak proste. Taki stan rzeczy jest tu utrzymany przez zawieszenie nasze poprzedzające znalezienie twórczego giestu μ.

Ten stan rzeczy sam więc jest określony przez czynną postawę naszą, polegającą na wytężeniu ku nowemu gestowi, któryby wywołał N_2. N_1 jest tu jakby zastane, bo czynna nasza wyobraźnia jest zainteresowana N_2; $A+\nu$ jest tu jakby zastane, bo wewnętrzne nasze dążenie szuka nieznanego dotąd, twórczego gestu μ.

Dany, zastany świat, w obu swych momentach uwarunkowany jest przez pewną f a z ę tworzenia.

Gdy następnie Avenarius usiłuje wyprowadzić nowe formy $A+\nu+\mu$ i N_2 z oddziaływania N_1 na $A+\nu$ i odwrotnie, wiemy już, że fałszuje on rzeczywistość, gdyż niema żadnego z w i ą z k u określonego pomiędzy N_1 i N_2 ani pomiędzy $A+\nu$ i μ. Związek pomiędzy N_1 i N_2 jest ustalony przez t w ó r c z y, nieznany przed dokonaniem gest μ i również dopiero, gdy μ jest dokonane, można je związać z $A+\nu$, nie przedtem.

Avenarius się myli, ponieważ bierze za podstawę swej analizy dwa te momenty: $A+\nu$ — N_1
$A+\nu+\mu$ — N_2
a nie zważa, że aby ten drugi moment był możliwy, trzeba, aby znowu wyrosło dążenie ku jakiemuś N_3 lub nawet zgoła nieokreślonemu nie N_2 — aby czynne nasze usposobienie zawisło ponad N_2 i ponad $A+\nu+\mu$.

Innemi słowy p r a c a ukazuje się nam jako zmiana, zachodząca w danym, gotowym świecie wtedy, gdy straciła ona już znamiona pracy, gdy została dokonana, gdy przestała być bezpośrednio czynnem określaniem własnego naszego życia.

Ale i odwrotnie: to, co ukazuje się nam jako z m i a n a, zachodząca w gotowym świecie, gotowym organiźmie, albo stan tego organizmu nie jest pojmowane jako praca dlatego tylko, że w tej formie w danym momencie nie pracujemy, że przestała ona nam wystarczać.

Jako „gotowe" nasze, dane j a, ukazuje się nam repertuar naszych uzdolnień czynnych, form określenia czynnego, które nie wystarczają nam w danej chwili.

Jako ciało nasze, określa genialnie Bergson, ukazuje się nam to, co w tej chwili przeminęło.

Jeśli powiemy, że nie rozróżniamy c z a s u bez pewnych, minimalnych choćby różnic w usposobieniu czynnem, otrzymamy, że w momencie t_1 jako nasze ciało ukazuje się nam suma ogólna naszych usposobień czynnych A+ (postawa czynna momentu) α, w momencie t_2 — $A+\alpha+\alpha_1$ i t. d.

Stanowiskiem Bergsona będziemy się zajmowali jeszcze w rozdziale tej książki, poświęconym ideom tego wielkiego filozofa: tu ważne jest ono dla nas przedewszystkiem o tyle, o ile przyczynić się może do wyjaśnienia całej filozoficznej treści pojęcia pracy, całej jej indywidualności metafizycznej — powiedzmy raz jeszcze.

Widzimy zatem, że sprawa przedstawia się tak:

W danym momencie mamy ogólną postawę czynną $A+\alpha$ (zawiera ona, jak widzieliśmy, wszystko, co ukazuje się nam jako nasze ciało) i wywołaną przez tę postawę jako odpowiedź — obstajemy przy tem słowie — stan „świata" N_1.

Ponad nim utrzymuje się usposobienie czynne, wytężenie przejawiające się 1) w tem, że ani $A+\alpha$ nie ukazuje się nam jako my (co najwyżej ciało z jego oporem, bezwładem, dolegliwościami), ani stan świata N_1 jako coś przez nas spowodowanego, przyjętego: świat dany, „rzeczywisty"; 2) w ciągłych gestach wewnętrznych, dajmy na to β δ γ β_1 δ_1 γ_1 z których żaden nie wywołuje dla tych lub innych powodów pożądanego nam N_2. Jeszcze jedno widzieliśmy, że dla tego momentu życia, jaki tu określamy, zarówno $A+\alpha$ jak i N_1 są dane, prawie jednakowo świat otacza ciało, ciało działa na świat, doznaje wrażeń, wrażenia wywołują skojarzenia ruchów mimowolnych i celowych — wszystko jest tu jednakowo jakby dane.

Stany β δ γ β_1 δ_1 γ_1 unoszą się ponad tem zastanem i nawet gdy wsiąkają weń, nie wywołują N_2, czyli z punktu widzenia stanu twórczości, dążącego po przez nieznane μ, które trzeba stworzyć, do N_2, te wszystkie β, δ, γ i t. d. są albo czystemi marzeniami albo też z wyżyny marzeń spadają odrazu w płaską rzeczywistość i wywołują w niej nie twórczy, zamierzony czyn, lecz znowu zmiany: wszystko, co nie jest N_2, jest N_1 i jest dane. Tu widzimy podwójną rolę marzenia: pozornie bezcielesne jest ono właściwie tylko jedną z obojętnych postaw, jakie dane $A+\nu$ przyjąć może.

Ponieważ te β, δ, γ powstają z niemożności wywołania, wynalezienia μ — więc trzeba pamiętać, że o tej specyalnej formie marzeń tu mówimy. Powstają one z niemożności stworzenia tego, co stworzyć trzeba: nazwiemy je marzeniami rozbicia, rozpylenia.

Jako niedokonany, nieznany gest μ istnieć się zdaje przecież mniej jeszcze od tych β, δ, γ: jest on scharakteryzowany absolutnie negatywnie.

μ jest to nieznane, zanim dokonane będzie, a gdy jest dokonane, zmienia

$$A+\nu - N_1$$
$$\text{w } A+\nu+\mu - N_2.$$

To jest określenie pracy.

W stosunku do $A+\nu$ jest ona twórcza, ale jeżeli oznaczymy $A+\nu$ jednym terminem A_1, a $A+\nu+\mu$ przez A_2— to spostrzeżemy, że niezależne wobec A_1 jest nieuchronnie związane μ z A_2. Praca więc jest twórczością, mającą określony cel, mającą wywołać określoną postać naszych uzdolnień czynnych.

Gdy istotnie jest ona dokonywana po raz pierwszy, praca niema punktu, do którego zmierza, wynurza się ona z twórczości jako jej forma szczęśliwa.

Ale właściwe piętno pracy zdobywa ona, gdy była już przedtem dokonana, gdy się ją wytwarza w sobie, znając ją uprzednio.

Wtedy różni się ona zarówno od stanu zastanego $A+\nu$ jako i innych form „twórczych gestów“ β, γ, δ, odpychając te ostatnie już świadomie: są one nie marzeniem, ale marzycielstwem i właściwie dążą do utrzymania $A+\nu$ i wtedy już z całą stanowczością i samowiedzą przezwyciężając opór, wytwarzamy μ.

Czem jest tu μ dla nas?

Nie przestaje być twórczym gestem, wywołującym jako odpowiedź pewną formę danej rzeczywistości N_2, ale gest zyskał na określoności, umiemy go lepiej rozczłonkowywać.

Umiemy niestety także wyobrazić go sobie jako zmianę w danym świecie: wiemy już teraz, że gdy dokonamy μ, dana rzeczywistość $A+\nu$ — N_1 ustąpi miejsca danej rzeczywistości $A+\nu+\mu$—N_2 i samo pojawienie się μ traktujemy jako cząstkę procesu. N_1 działa na $A+\nu$ i wywołuje μ, to znowu wywołuje N_2, albo nawet na stronie pozostawiamy $A+\nu$, a spostrzegamy tylko, jaką zmianę wywołuje najpierw μ po przez $A+\nu$ w N_1 i formułujemy prawo, że N_1 i N_2 pozostają w takim lub takim stosunku.

Nazywa się to prawem natury.

Widzieliśmy, że w świetle naszej analizy znaczy to tylko: określone gesty wewnętrzne wywołują w odpowiedzi określone formy „danej“ rzeczywistości.

Wydaje się, że to uogólnienie nie da się rozszerzyć na właściwe prawa przyrody, że jest zbyt proste.

Jest proste, bo za podstawę obraliśmy proste działanie jakby jednej jedynej istoty.

W rzeczywistości mamy działanie całej kulturalnej ludzkości, posługującej się skomplikowaną techniką.

Stosunek zaś techniki do „praw przyrody“ jest taki: (naturalnie i tu schematyzujemy).

Pod wpływem potrzeb praktycznych dokonywa się pewien wynalazek techniczny.

Działanie wynalezionych i udoskonalonych instrumentów zostaje zanalizowane i prawa ich działania ukazują się jako prawa rzeczywistości: posłuszna bowiem technice przyroda stwarza naokoło szkieletu instrumentów ciało faktów. Fakty przyrodnicze, to, ogólnie biorąc, punkt oparcia instrumentu i punkt zastosowania go, oddzielne momenty jego użycia i rezultat. I tak uogólnione prawa przyrody służą za podstawę dalszych obliczeń, mogących doprowadzić do nowego wynalazku.

Ponad techniką przemysłową unosić się zaczyna technika naukowa, mająca jak gdyby „poznawać prawa przyrody“, właściwie zaś próbująca, jakie dostępne człowiekowi formy działania dadzą się utrzymać.

Prawdziwem wiązadłem przyczynowem „praw“ przyrody w danym momencie jest przemysłowa i naukowa technika danego momentu.

Głębszą jeszcze podstawą jest cała działalność ludzka, niezbędna, aby ta technika istniała.

Do tej części sprawy filozoficznie najważniejszej wrócimy, — tu musieliśmy w tak gwałtownym skrócie dać tę argumentacyę, aby ominąć trudność, która w umysłach złej wiary, t. j. nie chcących z filozofem pracować, pozostanie niewątpliwie; ale idzie nam o wszystkie inne umysły, które również mogłyby nas zapytać, jaki związek ma praca z prawem ciążenia. Odpowiedzielibyśmy już: prawo ciążenia, wszystkie prawa rów-

nie ogólne, są *formułami*, pozwalającymi nam obliczać działanie naszych praktycznych lub „teoretycznych instrumentów". Rzeczywistość, którą ujmujemy w sprawach tego rodzaju, zapisuje się na tych *instrumentach*: jest wydźwignięta przez tą działalność dziejową, która te instrumenty stworzyła.

W dalszym ciągu zostaję przy naturze pracy.

II.

Poprzestawaliśmy dotychczas na oznaczaniu jej, gdyśmy o niej mówili za pomocą ogólnego wyrażenia: gest wewnętrzny. To, cośmy powiedzieli dotychczas, wystarcza na usprawiedliwienie takiej ostrożności w wyborze wyrazu. Wszystkie pojęcia, zapomocą których mo glibyśmy omawiać pracę, są w znacznej mierze jej dziełem: analiza doprowadza do tego, że określamy je zapomocą pojęcia pracy; nie możemy więc z natury rzeczy określać pracy zapomocą pojęć, które są jej wynikiem. Samo jednak pojęcie „gest wewnętrzny" nie jest dostatecznie jasne; przyjrzyjmy się mu nieco bliżej. Gdy szukamy określenia pracy w granicach, w jakich zamknęliśmy to zadanie, znajdujemy cechę, która niewątpliwie jej przysługuje. Jest to cecha określonego i przyjętego przez naszą wolę, uwarunkowanego przez nas, chcianego użytkowania pewnego momentu naszego życia. Jako gest wewnętrzny jest praca określonem przez nas przemijaniem życia. Nasze życie, które przepływa, zostaje przez nas przeżyte w pewien określony sposób. Praca jest określeniem przez nas czegoś niepowrotnego. To niepowrotne, raz tak przez nas określone będzie już zawsze takie; nie zdołamy tego cofnąć. Nie wyczerpuje to jednak charakteru pracy. Różni się

ona n. p. od „marzenia“ tem, że spodziewamy się, liczymy, iż gdy określimy w pewien sposób pewien moment naszego życia, to wynik jego zostanie utrwalony. Pracując, oddajemy nasz czas, aby w zamian znaleźć coś niepodlegającego czasowi, zwolnionego od niego. Pewien moment naszego życia zostanie przeżyty w ten a ten sposób, ale w zamian za to odnajdujemy w każdym następnym momencie *pewne* zdobycze; życie nasze w przyszłości będzie mogło opierać się na czemś niezmiennem, albo względnie niezmiennem. Praca jest wymianą pewnego przeciągu naszego życia na pewne stałe lub względnie stałe, niezmienne lub względnie niezmienne warunki naszego dalszego życia. Zużywając w pewien określony sposób nasze życie, oznaczamy w sposób zgodny z naszą wolą warunki dalszego naszego życia. Określając i zużywając w pewien określony sposób siebie, wychodzimy poza siebie i stwarzamy coś, na co możemy liczyć. *Jest to najogólniejsza dla nas właściwość świata, że jest on współmierny z pracą: przyjmuje ją w siebie, zapisuje w sobie i chroni jej wynik.* Na tem polega jego najogólniejsza dla nas właściwość: nie na jednoznaczności i nie na przyczynowości, nie na zachowaniu energii, nie na ilościowości nawet, ale na współwymierności z pracą, na wrażliwości na nią. Tylko to sprawia, że istnieje współwymierność między naszym gestem wewnętrznym a światem, że nie jesteśmy wobec tego, co jest poza nami, w położeniu głuchoniemego. Sądzę, że mogę tu sobie oszczędzić wywodów, że zasada, którą tu określam, jest ogólniejsza od tych wszystkich innych, na których usiłowano oprzeć światopogląd. Stwierdzam, że zostaje ona tu wygłoszona po raz pierwszy, że na żadnej innej

nie da się dziś oprzeć ani rozwinąć światopogląd konsekwentny i pozbawiony sprzeczności. Bardzo mi jest przykro, że muszę narazić moich rodaków na przeświadczenie tak gorzkie, że wygłoszona tu zasada nie została sformułowana ani rozwinięta przez nikogo na Zachodzie, że tym razem istotnie filozofia w Polsce robi krok naprzód, który będzie prędzej czy później powszechnie uznany i że dzieje się to za sprawą autora tej pracy. Autor jednak wie, że geniusz polski w marnotrawieniu zdobyczy intelektualnych jest tak niezrównany, że załatwienie się z tą drobnostką nie może mu robić żadnej różnicy. Że zresztą, aby być przeświadczonym o bezwzględnej słuszności tego, co mówię, trzeba stać na poziomie dzisiejszej filozoficznej myśli, czyli znajdować się w stanie, nie mającym prawie nic wspólnego z aktualną umysłowością polską. Czyni zaś to oświadczenie swoje autor po prostu dla humorystycznego efektu, aby wśród tylu nieoczekiwanych i dziwnych odkryć dokonane było w tej naszej Młodej Polsce nawet jedno prawdziwe.

Przyjrzyjmy się jednak naszej zasadzie.

Pracą nazywamy takie zużycie przez nas pewnego momentu naszego życia, które zapewnia dla dalszego naszego życia pewne warunki.

Tylko takie zużycie naszego przemijania, które czyni zadość temu określeniu, jest pracą.

Świat jest współwymierny z pracą. Pracując, czyli zużywając w pewien sposób nasze przeżycia, czynimy coś poza sobą, coś, na co dalsze nasze życie może liczyć.

Mamy tu najpierw określone w pewien sposób nasze przemijanie: określone ze strony treści. Nazwiemy to psychiczną zawartością.

Psychiczna zawartość może wpływać na świat przez pracę; co to znaczy? To znaczy: ogniskując koło siebie całe nasze życie, wywołuje w niem zmiany.

Czy to dość?

Nie. — Pracą staje się tylko takie zużytkowanie naszego życia przez psychiczną zawartość, które zapewnia dla dalszego naszego życia pewne warunki.

Zużytkowanie naszego przemijania ma wyjść poza nas i ustalić coś poza nami.

Świat nie jest niezmienny, niezależny od naszej „psychicznej zawartości".

Ale nie jest też zależny od niej bezpośrednio.

Idealizm, określający świat przez stan świadomości, nie wystarcza.

Nie wystarcza żadna teorya gotowego, danego świata.

Każda zawartość psychiczna może podziałać na „świat", jeżeli znajdzie swoją formę pracy.

Niema współwymierności między psychiczną zawartością a światem.

Żadne nasze ugrupowania zawartości psychicznych nie mówią nic bezpośrednio o świecie.

Psychiczna zawartość utrwala coś w świecie, jedynie zmieniając raz na zawsze pewien moment własnego życia.

W pewien sposób, o którym nic nie można powiedzieć jak tylko to, że zapewnia on w świecie na przyszłość pewne warunki. — Jak się to dzieje?

Wszelkie określenie jest złudzeniem.

Bierzemy w niem za punkt wyjścia psychiczną zawartość i później owe warunki; usiłujemy tak lub inaczej połączyć te dwa momenty.

Wiemy zaś tylko to, że zostały one połączone.

W jaki sposób? To tylko możemy powiedzieć: życie nasze głębsze od świadomości, bezwiedne wytworzyło wysiłek, jakby znak, na który otworzyło się łono tego, co jest poza nami: życie nasze zapłodniło samo źródło czasu, tak, że urodzi on pożądany dla nas skutek.

Żadna analiza nie zaprowadzi nas głębiej.

Tu jest ostatnia podstawa.

Co wiemy o świecie? Że jest on współwymierny z pracą.

Co to znaczy?

To znaczy, że możemy zużywać w pewien sposób nasze przemijanie tak, aby nasze dalsze życie przemijało w pewnych określonych warunkach.

W jaki sposób się to dzieje?

Gdy się to uda, możemy z zewnątrz opisać pracę; możemy utrwalić w „mięśniach“, w tem, co jest „psychicznie mięśniem“, w naszej istocie, jej pamięć, pozwalającą ją odnawiać. Wydaje się wtedy, że ją znamy.

Bynajmniej. Umiemy tylko wywoływać pewien stan i umiemy wiązać w pewien sposób uwarunkowane przez niego następstwa.

Właściwie sprawa jest tak samo ostateczna, jak gdy praca ma być stworzona, wynaleziona po raz pierwszy.

III.

Naturalnie, nic łatwiejszego, niż zatracić pozyskane stanowisko w jakimś nic nie znaczącym terminie: — wiemy wszyscy, że świat jest dostępny dla pracy — i wytłómaczyć to zapomocą jednego z bieżących pojęć o świecie. Idzie zaś o to, aby zrozumieć, że wszelkie takie wytłómaczenie jest pozorne, że współwymierność świata i pracy jest istotnie podstawą ostateczną, poza którą

niema dla nas już właściwie gruntu. Podstawa, którą spostrzeżemy tu, posiada jako jedną ze swych właściwości zdolność życia, jakby roztwierania się wewnętrznego; tu jednak przedewszystkiem musimy zająć się jej wyjaśnieniem logicznem. Gdy tylko chcemy wytłómaczyć tę dostępność świata dla pracy, nieuchronnie wpadamy w złudzenia antropomorficzne. Wszystko bowiem, co możemy powiedzieć, będzie zawsze z konieczności rzeczy naszą zawartością psychiczną, zawartością psychiczną rozpowszechnioną w danej zbiorowości ludzkiej, epoce, i t. p. W samej rzeczy dwa są tylko możliwe tutaj stanowiska:

a) Świat jest tem a tem, gotowem, choćby nie poznanem, ale z natury swojej poznawalnem, t. j. dającem się tak lub inaczej zamknąć w psychicznej naszej zawartości, takiej lub innej; i ponieważ świat jest tem a tem, więc działalność nasza może w ten a w ten sposób doprowadzić do takich lub innych skutków. Niezależnie od wszelkich różnic, wszystkie systematy filozoficzne — za wyjątkiem chwilowej — podczas pisania tez o Feuerbachu żywej, potem utraconej intuicyi Marksa, głębokich intuicyi Nietzschego, pewnych rzutów Carlyle'a i Proudhona, poglądów systematycznie rozwiniętych przez Bergsona, przedziwnej logiki konkretnego życia, jeśli się tak wyrazić można o Grammar of Assens Newmanna, pism Sorela i nadewszystko monumentalnej myśli największego z prekursorów filozofii jutra, Vica, — należą do tego typu myślenia. Wszystkie one opierają się na założeniu poznawalności, poznania, jako zrównania między pewną zawartością psychiczną a światem. Wszystkie te sposoby, metody filozofowania, zostały przezwyciężone i zamknięte jako w jedynej swej świadomej siebie całości w filozofii Hegla, tej filozofii, która

istotnie zostanie kiedyś jako najzupełniejszy pomnik całego, aż po dzień dzisiejszy rozciągającego się okresu filozoficznego myślenia.

b) Świat nigdy nie da się zamknąć w granicach żadnej psychicznej zawartości, nigdy poznanie nie ustali żadnego zrównania między nami, a pozaludzkiem. Istniejące — nie jest niczem innem, jak tylko właściwością opracowywanej w kierunku wytworzenia poznania zawartości psychicznej. Żadna zawartość psychiczna nie prowadzi nigdy poza życie nasze i na niem tylko się trzyma; oparciem jej jest nie żaden zamknięty w niej, gotowy świat, lecz ta suma „pracy", jaka zabezpiecza danym zawartościom psychicznym w dalszych momentach czasu pewne właściwości. Cały świat psychiczny człowieka trzyma się na jego wysiłku, mocą którego może on, zużywając w pewien sposób swoje przemijanie aktualne, zapewnić pewne warunki, pewne właściwości przemijaniu, które ma nastąpić. Nasz świat psychiczny, świat bez szmeru trwającej logiki, rozwijających się poza czasem kategoryi, różniczkującej się materyi, samopodziwiającej się idei, trzyma się na nieustanem zużywaniu w pewien sposób masy nie powracającego, raz na zawsze ginącego życia. Całem swem ciałem: mniejsza o to, jak je określamy — tem, czem jest ciało, masą całą wyrzeczenia — krwią i mięśniami, nieustannem zatracaniem się milionów istot ludzkich w śmierci utrzymujemy stan rzeczy, w którym mogą istnieć „wszystkie wystarczające sobie" psychiczne zawartości. Jest rzeczą obojętną, czy mówimy, że świat jest materyą, energią, czy kombinacyą elementów i charakterów, czy wyrzuconem na zewnętrz dziełem naszego ja, wszystko to sprowadza się do tego, że pewna psychiczna zawartość ludzka nadaje sobie bez-

względne znaczenie. Niema większych idealistów niż materyaliści i pozytywiści: oni to właśnie usiłują bez hałasu i w sposób wymykający się świadomości dokonywać na skrzydłach logiki przejścia od ja do nie-ja. Tego przejścia, które jest wytwarzane piekłem biologicznego wzrostu i dziejowej męki, piekłem życia dzisiejszego miliardów pracujących. I naturalnie nasze niewyrobienie filozoficzne z łatwością podstawi tu widzenie: skoro za realność uważasz biologiczny wysiłek, straszną mięśniową pracę, więc przyjmujesz świat materyalny. Raz jeszcze: przyjmuję świat, w którym jedynie zużywając niepowrotnie swoje przemijanie, zapewniamy sobie pewne warunki przemijania przyszłego. Wszystkie logiczne, poznawalne właściwości świata, wszystko, o czem można powiedzieć jest, trzyma się na nieustannej pracy, trzyma się jak na przesłance, aby niemniejsza suma siły została stworzona przez zużyte w pewien określony sposób życie. Jeżeli się chce to nazywać idealizmem, przeocza się całą różnicę stanowisk; tu właśnie raz na zawsze zostaje stwierdzona znikomość i złudność wszelkich logicznych, myślowych przejść od zawartości psychicznej do tego, co jest poza nami. To „jest poza nami" znaczy, że tylko nieustannie zużywając w nie dający się przewidzieć, a zawsze określony sposób własne swe aktualne przemijanie — człowiek zbiorowy zabezpiecza sobie własną tożsamość psychiczną. Tu nie ja nie jest dziełem ja. Ale przeciwnie, ja jest tworem utrzymywanym przez nieustanny, określony a w swej formie od ja niezależny wysiłek. Aby módz jutro ja mówić, trzeba rzucać w otchłań swoje krwawe dzisiaj, swojem dzisiejszem ciałem stwarzać tamę dla fal, które jutra naszego nie znają, jak tylko gdy są tak powstrzymane. Trzeba wreszcie pa-

miętać, że argumentacya filozoficzna jest wezwaniem do widzenia. Odłóżcie książkę, aż stanie przed wami to, co mówię, aż uczujecie grozę, trud łamiący kości, krzyk z głębi dusz dla tragicznej wielkości człowieka, aż stanie przed wami olbrzymia masa historyi.

Filozoficznie nie może tu być kompromisu.

Ktokolwiek usiłuje wytłumaczyć świat i naszą na nim działalność z psychicznej zawartości — nie widzi nowego stanowiska.

Tu się kończy dotychczasowa logika i zaczyna nowa.

Ginie ta, mocą której usiłował człowiek z procesu porządkowania nabytych wiadomości wytworzyć prawo ich zdobywania: rozpoczyna się żywa, mocą której człowiek żyjąc, życie swe i „poznanie“ stwarza. F. C. S. Schiller to rozbicie przynajmniej starej logiki uwydatnił z wielką jasnością i siłą. Jeżeli zaś nie dopracował się do ugruntowanego tu stanowiska, to na skutek braku zmysłu dla historyi i zrozumienia zarówno dla ekonomiczno-technicznej jak i obyczajowo-psychicznej konkretnej budowy społeczeństwa. Ale do tego punktu wrócimy w innem miejscu. Niema kwestyi filozoficznej, która nie traciłaby z tego punktu widzenia i nie zyskiwała czegoś nowego. Na początku już niniejszej pracy widzieliśmy, jak dzieje się to z zagadnieniem determinizmu. Zagadnienie to w dotychczasowej formie związane jest ściśle z utożsamieniem świata, z pewnym systemem zawartości psychicznych. Analiza nie jest w stanie wydobyć z założeń nic więcej, jak w nie włożone zostało. Gdy zaś poprzestajemy tylko na przyjęciu poznawalności jako zasadniczej właściwości świata, będzie on dla nas zawsze już zbiorowością danych, gotowych — choć nie wykrytych jeszcze przez świadomość zawartości psychicznych. Świat dla nas nigdy nie jest dany,

nie wiemy, jakie właściwości naszego przyszłego przemijania zdołamy zapewnić, gdy znajdziemy, stworzymy nowe formy wysiłku, nowe formy zużytkowania aktualnego. Mamy do czynienia nietylko z nie wykrytemi, ale nie istniejącemi właściwościami świata. Tworzymy cechy, których nie było, gdyż wszystko, co ukazuje nam się jako f a k t najbardziej fizyczny, jest zawsze pewną nową właściwością naszego własnego życia, którą zdołaliśmy stworzyć. Świat pozaludzki jest dla nas tylko światem, z którego możemy wydobyć mocą zużycia, poświęcenia życia aktualnego rozszerzenie i rozrost właściwości życia przyszłego. Gdy sumę takich osiągniętych właściwości uważamy za istotę świata, za jego naturę, gdy z tej natury usiłujemy wysnuć zrozumienie własnej działalności — wynaturzamy całkowicie najbardziej zasadnicze stosunki, gdyż każdy „świat“ jest tu zawsze wynikiem naszej działalności, zapisanej poprzez pośrednictwo tego, co jest istotnie poza nami w naszem psychicznem życiu; i nie działalność nasza wypływa z takiego systematu, lecz on na niej się trzyma i nie jest w stanie jej ograniczać; obydwoje bowiem należą do całkiem różnych płaszczyzn. Z właściwą sobie głęboką intuicyjną przenikliwością wyprowadza B e r g s o n świat fizyki z zerwania ciągłości wysiłku; i tylko stanowiące zasadniczy brak tej filozofii niezrozumienie historyi sprawia, że nie wydobył znakomity myśliciel z intuicyi tej całej zawartej w niej i mającej pierwszorzędną doniosłość dla najgłębszych zagadnień naszego życia kulturalnego treści. Tu odrazu przeprowadzamy linię pomiędzy naszym punktem widzenia a ewolucyonizmem. Jest to niezbędne, bo pomieszanie jest tu możliwe. Ewolucyonizm wydźwiga też nasz świat psychiczny z pozaludzkiego poprzez rozrost naszej dzia-

łalności. Pozornie. Nawet bowiem, gdy bierzemy b a r d z o już krytyczną formę ewolucyonizmu i nie określamy punktu wyjścia nazbyt ściśle, rezultat pozostaje ten sam; nawet gdy nie określamy konkretnie granic rozwoju i jego dróg, uznajemy je logicznie za mogące być określonemi i działalność nasza zostaje zamknięta w granicach, jeżeli już nie treści, to form dotychczasowej działalności, dotychczasowych zawartości psychicznych. Wynaturzamy samą jej naturę, która na tem właśnie polega, że z żadnego świata zawartości psychicznych wyprowadzoną być nie może. Gdy nawet mówimy, że nie obejmuje żaden znany lub nawet poznawalny systemat wszystkich zawartości psychicznych, przypuszczamy istnienie jakiegoś nie zrealizowanego i nie dającego się zrealizować systematu tych zawartości. Niepoznawalne Spencera opiera się na założeniu, że poznanie jest zasadniczym naszym stosunkiem wobec tego, co jest pozaludzkie. Agnostycyzm nie przełamuje intelektualizmu i Herbert Spencer jest istotnie tylko zwapniałą cząsteczką filozofii Hegla. Nie jestem w stanie zrozumieć znaczenia dzieła, w którem został objęty istotnie ogrom naukowego materyału, mającego tylko tę wadę, że krytyki naukowej nie wytrzymuje i opanowany został w sposób z filozofią nic wspólnego nie mający. O ile chodzi o ewolucyonizm, to w każdym razie, i to niezależnie, czy ewolucya będzie tu myślana w sposób fizyczny, mechaniczny, czy też dyalektyczno-logiczny, nie przekracza on granic myśli, wyprowadzającej działalność naszą z określonego lub nieokreślonego systemu zawartości. Byłoby też ciekawem zastanowić się, że fizyczne, mechaniczne pojęcia, związki pomiędzy niemi są także tylko cząstką i formą naszej logiki i że kto przeciwstawia naturalizm, po-

zytywizm etc. Heglowi, — albo nie wie, co mówi, co w dzisiejszych czasach „filozofii naukowej" jest zjawiskiem najczęstszem, albo wpada w zdumiewający bezkrytycyzm i przyznaje bytowe znaczenie pewnym poznawczym procesom. Kto nie rozumie, że prawo Newtona jest jednak tylko myślą ludzką, tylko formą naszej myśli, możeby się wyrzekł zajmowania się filozofią. Nie jest to naprawdę trudne. Różnica pomiędzy Heglem, a naszymi tak lekceważącymi go barbarzyńcami filisterstwa polega na tem, że Hegel rozumiał konsekwencye swego stanowiska. Rozumiał, że jeżeli chce się uważać poznanie, teoretyczny stosunek nasz do świata, za naszą podstawę w tem, co jest poza nami, należy zawsze zdać sobie sprawę, w jaki sposób proces myślowy zlać się może do pełnej tożsamości z procesem bytowym. Nasi „myśliciele" nie posiadają się z oburzenia, gdy słyszą coś podobnego i zaraz potem zaczynają rozprawiać o atomach, energii, a choćby tylko Machowskich elementach, z całkiem wzruszającą naiwnością zastanawiają się nad „mechaniczną" teoryą życia itp. miłymi problematami. Hegel chodził na głowie, mówią marksiści, stawiamy go na nogi i szybko mamy następujący proces: podstawą naszego istnienia jest nie myśl, ale techniczno-ekonomiczna działalność, momentalnie potem wywód tej działalności jeszcze dobrze, jeżeli tylko chociażby z protoplazmy, a nie z samego eteru lub czegoś w tym rodzaju. To się nazywa Hegla przezwyciężyć! Przecież jest rzeczą naturalną, że narzędzie zmienia materyę, a nie jakieś tam idee i t. d. Poczciwi ci panowie nie przypuszczają, że biedna materya jest także ideą, kurą ciemną, ślepą, ale nie mniej, tylko więcej abstrakcyjną niż Heglowska. Nawiasem mówiąc, o to też cho-

dziło: jeżeli w pewnym momencie genialna głowa Marksa ujrzała jasno, że idea Heglowska w sposób nadnaturalny wydobywa z siebie własne bogactwo i nie zabezpiecza go właściwie, że, słowem, logika Hegla nie ziszcza swego programu wydobycia z siebie konkretnego życia, to z biegiem czasu idea i logika Heglowskie stały się dla Marksa samego i dla Marksistów nie zbyt abstrakcyjne, lecz zbyt konkretne: psychologia zaczęła tu swoją deformacyę wsteczną od Prometeusza do Robespierre'a, od Ajschyla do bojującego Pécucheta. Niema, nie może być metody, któraby wyprowadzała świat, działalność naszą, z jakiegoś systematu zawartości psychicznych, aby sam ten system zawartości trwał t. j. miał znaczenie w ciągu dalszego przemijania. Trzeba, aby aktualne przemijanie było zużytkowane w pewien sposób, aby wytworzona została pewna suma wysiłku, wrzucona w otchłań żywa masa krwi, potu, woli i cierpienia. Przejścia logiczne w ten tylko sposób się ustalają: przęsła logiczne są pomostami narzucanymi przez naszą wygodną myśl nad dźwigającą nasz świat, nasze ja, same jego logiczne właściwości, gehenną. To jest punkt widzenia, którego nie powinniśmy tracić z oczu, gdyż ważną jest rzeczą, by stanowisko nasze nie zostało utożsamione z „idealizmem", „solipsyzmem" i czemś podobnem. Widzieliśmy, że stanowiska idealistyczne, materyalistyczne i naturalistyczne pozornie tylko mogą być uważane za jakieś zasadniczo przeciwstawiające się sobie bieguny. I tu i tam idzie o uznanie „psychicznej zawartości" za istotę świata. Idealizm ukazuje nam, jak ta psychiczna zawartość ten świat stwarza; naturalizm, materyalizm przyjmuje rezultat i usiłuje zapomnieć „proces". Bergson zupełnie słusznie wykazuje tożsamość zasad-

niczą ewolucyonizmu à la Spencer z ewolucyonizmem à la Fichte. Przedziwnym zwłaszcza wydaje mi się zarzut ze strony naiwnych materyalistów w rodzaju tak nieskończenie płodnego pana Hommais biologii Feliksa le Danteca, że Fichte nazbyt łatwo wyobrażał sobie zwycięstwo człowieka nad światem zewnętrznym; przeciwnie j a Fichtego musiało dokonać całego szeregu prac niestety l o g i c z n i e zamaskowanych, zanim znalazło się wobec świata przyrody.

Naturaliści przyjmują za punkt wyjścia „świat przyrody“, „materyę“ i t. d., czyli wynik realnej pracy wielu ludzkich pokoleń i najspokojniej w świecie pozwalają sobie rozwijać się temu zwyciężonemu przez człowieka światu i wytwarzać nawet — najwyższy paradoks — swego własnego stwórcę, pracującego człowieka, bez którego wysiłku ciągłego p r z y r o d a wcale by nie istniała. Bo przyroda, t. j. suma pewnych logicznych, matematycznych, fizycznych i nawet religijnych i estetycznych właściwości, zapewnianych naszemu własnemu przemijaniu przez to właśnie, że przez wiele wieków i w tej oto chwili całe miliony ludzkich istot swoje aktualne, które nigdy zwróconem im nie będzie, przemijanie, w pewien sposób zużywają. Bardzo realna jest ta otchłań, w którą ciskać potrzeba bez ustanku ż y c i a, całkowite życia pokoleń, by istniała dla nas jakakolwiek zawartość psychiczna, by istniał jakikolwiek ludzki świat. Hegel utożsamia poznanie z ofiarą odkupiciela Chrystusa. Ofiarę tę intelektualizował on tutaj, a raczej mówił w swoim języku, który ma dwa dna i otchłań dziejów między niemi. Gdy Hegel mówi, że trzeba siebie zaprzeczyć, brzmi to logicznie, ale przez to zaprzeczenie rozumie on właśnie unicestwienie realne z krwi i ciała całego życia jednostek i po-

koleń, ale następnie znów to dziejowe zaprzeczenie tłómaczy on na język swojej wyrzuconej już poza ludzki czas logiki. U Hegla jest istotnie nieustanna demoniczna walka logiki, intelektualizmu z samoistnością, historyą, z przyjęciem tego, co najogólniej nazwać można N i e t z s c h e a ń s k i e m stanowiskiem. Nietzscheańskiem jako patos, bo Nietzsche nie zdołał stworzyć sam dla siebie podstaw. Tu idzie o zrozumienie, że t r a g i z m stanowiska nie może być przezwyciężony. Tak dalece pozaludzkim jest świat, że człowiek swoje życie wznosi na własnym i p r z e z w ł a s n e o f i a r o w a n e, w p e w i e n s p o s ó b z n i s z c z o n e ż y c i e, s t w o r z o n y m g r u n c i e. Ta jest jedyna łączność między nami a pozaludzkiem, że możemy wogóle tworzyć coś, co będzie właściwością czasu przyszłego, zużywając w pewien określony sposób, sposób n i e p r z e z n a s wybrany, nasz czas obecny. Jeżeli czas przyszły nas nie zawodzi to dla tego, że jest to przeszłość nasza, przeszłość żywych ludzi, co zginęli tak żyjąc, by ten nasz czas był takim a nie innym. Stąpamy wciąż po tym gruncie. Nad otchłanią zbudowany jest ów grunt z woli i ofiary pomarłych; i to tylko możemy powiedzieć o pozaludzkiem, że dały się nad niem ten grunt, ta ofiara zbudować. Komu drogie są religijne symbole, znaleźć może treść nowoczesną katolicyzmu. W każdym zaś razie odsłania się tu przed nami samoistne, głębokie, ostateczne znaczenie historyi. Grasuje wiele przesądów w naszej „popularnej“ myśli i między innemi nie szczędzi się nigdy Heglowi zarzutów ujemnego wpływu na przyrodoznawstwo. Jest rzeczą pewną, że Hegel przyrodnikiem nie był, że czynił dziwne i nieuzasadnione wnioski, ale z punktu widzenia czystej na-

uki postulaty filozoficzne materyalizmu, ewolucyonizmu, są nawet w stosunku do samych nauk przyrodniczych nie mniej niebezpieczne i błędne. Fizyka nowoczesna cierpi wiele wskutek zabobonów o materyi, sile, zakorzenionych w umysłach nowoczesnych na skutek wpływu tej bardzo złej literatury, która nie jest ani filozofią, ani nauką, a mieni się filozofią naukową, monizmem przyrodniczym itd. To samo dzieje się z chemią, nie mówiąc już o biologii. Póki uczeni nie zrozumieją, że rzeczywistością, z jaką mają do czynienia, jest działanie ich instrumentów, nieustannie zmienianych i stawianych w coraz to nowe warunki, że mają oni do czynienia z próbami tworzenia coraz to nowych a utrwalających się w pozaludzkiem form mechanicznego, technicznego, chemicznego działania, póki będą łudzić się, że mają oni określać coś istniejącego poza człowiekiem, nauka będzie czyniła postępy, jedynie nieustannie buntując się przeciwko własnym, stwardniałym rezultatom; pozostawać będzie sama dla siebie tajemnicą i stawać się będzie źródłem dla tej najsmutniejszej, bo pozbawionej treści, najkomiczniejszej ze wszystkich teologii, która nazywa się dziś teoryą poznania i służy do rozwiązania zagadnienia, jak człowiek poznaje, znajduje w świecie niezależnym od niego fakty, które są tylko prawidłami działania jego instrumentów. Jak to powiedziałem poprzednio (str. 156), chodzi tu o interesujące pytanie: w jakiej strefie rodzą się lokomotywy i na jakiem drzewie dojrzewają kalosze. Nic jednak nie da się porównać z wpływem, jaki wywiera nowoczesna „filozofia naukowa“ na pojmowanie historyi, społecznego życia. Tu mamy do czynienia z prawdziwą ruiną; i inaczej być nie może gdyż właśnie ta ruina, zerwanie w kulturalnych umy-

słach, u tak zwanej inteligencyi — związku historycznego i narodowego jest źródłem, z którego płynie sam naturalizm, pozytywizm — wszystkie poglądy niwelujące, rozpławiające w jakimś gotowym, zwłaszcza zaś przyrodniczym świecie — historyę, tworzenie się dziejów, ostateczną twórczość narodów, która wszelką psychikę dźwiga.

IV.

Przepływa przez nasze wnętrze ściśle określony, nieskończenie konkretny czas, dusza nasza dla świadomości naszej istnieje, jako takie przepływanie, jako nieustanne zmienianie się, przeistaczanie psychicznego pola. Na czemkolwiek zatrzymamy się w tem naszem wnętrzu, jest zdobyte, wywalczone, czyjaś to zużyta w pewien sposób przeszłość żyje jako nasza obecność. Niema słowa w naszej mowie, które nie urodziłoby się ze wzruszenia, któreby nie miało w sobie skondensowanej jakiejś ludzkiej historyi, niema niczego w świecie zewnętrznym, który dźwigamy bezwiednym wysiłkiem naszego stawania, co nie byłoby wynikiem trudu — sam ten bezwiedny wysiłek, który sprawia, że ukazują się nam pewne właściwości naszego przemijania, został wytworzony przed nami — zrodzony w męce. Wola, która tworzyła techniki nasze i tę siłę charakteru, która niezbędna była, by pracę nad tą techniką wykonać, by ją utrzymać, wola, która wytworzyła zbiorowe współżycie, mowa i wola ta stworzyły „świat zewnętrzny“. Logiczne rozczłonkowanie świata i jego fizyczne własności, religijna powaga przyrody, wszystko to, co istnieje jako barwa, blask, toń płynącego przez naszą pierś czasu, istnieje tu, bo wytworzonem zostało przez użycie, nie dobrowolnie, lecz narzucone przez wolę, z trudem odnale-

zione w ciemności niepowracającego czasu, przemienionego wielkiego mnóstwa innych ludzi. To nasze wnętrze, nasze „niezawinione“ przepływanie jest, czem jest, bo poza nami i przed nami mnóstwo ludzi zużyło i zużywa przemijania swoje dziwnie drogocenne jedyne, jak nasze, w pewien określony, twardy, niecofnięty sposób. Nic w nas niema, coby nie było historyą, historyą ludzką lub przedczłowieczem biologicznem stwarzaniem się w męce, nic w nas niema, coby nie płynęło z poza nas, coby nie było okupione, stworzone przez wysiłek. To, co w nas brzmi i co nas otacza, wszystko jest z człowieka i przez człowieka, żyjemy, oddychamy, myślimy, czujemy trudem i męką umarłych. Historya stworzyła to, co my nazywamy naszą duszą, historya stworzyła naszą przyrodę, ona jest gruntem, który nas dźwiga, unosi ponad otchłanią; z niej jesteśmy i przez nią tylko stykamy się z pozaludzkiem.

Myśl nasza postępuje wobec historyi w taki sposób, że wyprowadzić ją usiłuje i wytłómaczyć z naszej *usystematyzowanej zawartości psychicznej*. Nie umiemy myśleć inaczej, jak zrywając ciągłość historyi. To, co zostało przez nią wytworzone — nasza zawartość psychiczna, staje się gruntem, z którego w oczach naszych sama historya wyrasta. Fałszujemy tę, która przeminęła, unicestwiamy tę, co ma nastąpić. Teraz bowiem historya rodzić się ma nie z tego, co ją stwarza, nie z nieustannej walki życia wielu ludzi, wnoszących przez określone zużycie swego przemijania pewne właściwości czasu przyszłego, lecz właśnie te właściwości mają trwać jakby same przez się, co najwyżej mają one tłumaczyć, wysnuwać z siebie niezbędną, ale jakby już tylko pobocznie na drugim planie działalność.

Gdy na miejsce żywego stosunku do żywych ludzi, dźwigających wraz z nami życie, do pokoleń, które po nas nastąpią i których przyszły, wewnętrzny czas my określamy przez to, w jaki sposób swój własny, raz na zawsze bezpowrotnie zużywamy. Gdy zamiast tego konkretnego, żywego stosunku do dźwigających nas, obejmujących, wychodzących poza nas dziejów, występuje stosunek do pewnego systematu wytworzonych przez historyę zawartości psychicznych, związek dziejowy zostaje zerwany, zgilotynowany przez abstrakcyjną płaszczyznę, na której usiłuje żyć myśl zapoznająca swoje pochodzenie. Na tej płaszczyźnie budowane są dotychczasowe filozofie: wszystkie one wyrzucają siebie od razu poza życie.

Nie wszystkie czynią to jednak w jednym i tym samym stopniu; różnice jednak, jakie między różnemi formami myśli filozoficznej zachodzą, dotyczą pod tym względem stopnia jedynie, poziomu niejako, na którym ciągłość życia, bezpośredniego tworzenia zerwana zostanie. Wszystkie metody i systematy ten zasadniczy rys mają wspólny, że wyrywają pewną zawartość świadomości z życiowego związku, z krwią tętniących połączeń, że w tym lub innym zakresie, w ten lub inny sposób niweczą życie. Pisarze w rodzaju Patera mają zupełną słuszność, gdy opierają na tem założeniu swoją krytykę filozofii; sama krytyka jednak nie wystarcza tu. Tylko to zostaje pokonane, co umiemy zastąpić; nie możemy uważać się za wyzwolonych z pod władzy jakiegoś wierzenia, metody, teoryi, formy kultury, — póki nie zdaliśmy sobie sprawy, w jaki sposób wogóle wyrosła ta zesztywniała, zmartwiała funkcya, póki samej funkcyi wreszcie nie nauczymy się wykonywać swobodnie i świadomie.

Lekceważenie filozofii, nie rozwinięte w taką systematyczną, twórczą krytykę jej idzie zazwyczaj w parze z uleganiem wpływom pomysłów i punktów widzenia całkiem dowolnych. Jako wyzwolenie od filozofii ukazuje się zazwyczaj chaotyczny i bezładny filozoficzny eklektyzm.

Tem, co jest zasadnicze, najgłębsze w filozofii, jest przetworzenie życia w świadome dzieło jednostki i nie może być mowy o rezygnacyi z filozofii, która nie byłaby jednocześnie rezygnacyą z świadomości. Filozofia grzeszy, uznając za istotę życia lub za istotę czegoś, co jest od samego życia głębsze — pewną zawartość świadomości, jak wiemy, zawsze wytwór już i wynik skomplikowanego życia zbiorowego. Wiemy już, że wszystko, co ukazuje się nam jako zawartość naszej świadomości, jako własność i treść naszego czasu, jest wytworzone przez wysiłek poprzedzającego nas i otaczającego nas zbiorowego życia. Nie może istnieć nic w naszem konkretnem życiu, co nie byłoby w ten sposób uwarunkowane i wytworzone.

Gdy więc Walter Pater w pięknych i prawie tragicznych słowach ukazuje nam jako typ życia — potwierdzenie bezwzględne, niczego nie uszczuplające, przeciwnie starające się możliwie wzbogacić wielorakość i bogactwo przepływania treści przez nasze wnętrze t. j. właściwie naszego własnego przepływania kontakt z twórczemi siłami życia, nie został bynajmniej przywrócony, nie została też bynajmniej osiągnięta swoboda od filozofii; filozofia całkiem określona tkwi w założeniach takiego stanowiska.

Gdy tylko w ten lub inny sposób ulegamy samemu psychicznemu procesowi naszego

wnętrza, niezależnie od tego w jaki sposób i zapomocą jakich metod to czynimy, już *wyrywamy samych siebie* z istotnego, szczerego stosunku do życia i już stajemy się zależnymi od nieznanych nam, przyjmowanych w rachubę sił.

Gdy tylko opieramy się na pewnych właściwościach jak nam zdaje się, świata, bytu, duszy — i z ich podstawy budujemy swą działalność, przyjmujemy jako założenie, *dalsze trwanie tej historyi*, która nasze zawartości psychiczne wytworzyła, wytworzyła dzisiejsze własności naszego czasu.

To właśnie jest rysem znamiennym i zasadniczym tego punktu widzenia, że giną wobec niego statyczne, niezmienne cechy świata, bytu, duszy, że wszystko staje się *właściwością pewnego konkretnego czasu, pewnego konkretnego przemijania*, osiągniętą dzięki temu, że czas, przemijanie innych ludzi zostały i zostają w pewien sposób zużytkowane. Wspólnota ludzka, nieustanne samostwarzanie się zbiorowym trudem człowieka jest faktem najgłębszym. Historya dochodzi do praw swoich: przestaje być potokiem płynącym po zastygłej powierzchni, staje się *tem, czem jest, tworzeniem nowych form i właściwości życia, siłami życia*.

Pamiętajmy, że nie mamy żadnego pozaludzkiego gruntu, że utrzymuje nas ponad żywiołem zawsze tylko zbiorowy nasz ludzki wysiłek. Zmienia ten punkt widzenia wszystkie perspektywy: raz na zawsze grzebie wszystkie wspierające się wzajemnie formy psychiki, wyrastające z wiary w *świat pozaludzki i gotowy*, świat, który jest zawsze tylko zawartością naszej psychiki, usystematyzowaną przez nas, a stworzoną przez zbiorowy wysiłek.

Doprowadzamy zawartości te do stanu wykluczającego jakąkolwiek sprzeczność wewnętrzną i uznajemy je za istotę świata, myślimy o życiu i czujemy życie przez porównywanie go z tym gotowym światem. Z tego punktu widzenia życie jest poznawane istotnie przez odczuwanie różnicy lub harmonii z tym rzekomo istniejącym, prawdziwym światem. Poza każdym logikiem kryje się sentymentalista.

Ludzkość sama znika dla siebie w swem odczuciu; własną twórczość, własną pracę zaczyna uważać za swą krzywdę, za niesprawiedliwość, za coś bowiem niezgodnego z prawdziwym, istotnym światem. Zrodzić się może stąd współczucie dla wszystkich, co wraz z nami krzywdy te znoszą. Zawartość pewnego ludzkiego czasu ścina się w sobie, staje się „czującem sercem" i w imię swego współczucia zapomina o pracy, która ją stworzyła i stwarza. Sentymentalizm, altruizm jako poczucie łączności między „prawdziwymi", nie zróżniczkowanymi przez życie ludźmi, są zawsze postawami duchowego parazytyzmu, niedostatecznie konsekwentnemi tylko, by się rozwinąć w ideał bezwzględny tego typu myśli — buddyzm.

Gdy tylko myśl nasza zaczyna posługiwać się jakąś „postacią gotowego świata i człowieka", uczucie nasze zaczyna zdążać ścieżkami sentymentalizmu i łączność z życiem, z żywą pracą ludzką zostaje bezwzględnie utracona tem konsekwentniej, że ukrywa się to zerwanie łączności poza formami łzawego współczucia. Nic smutniejszego jednak jak ludzie przezwyciężający sentymentalizm w ten sposób, że przestają odczuwać różnicę między „idealnym, gotowym światem, a położeniem innych" iześrodkowujący ten sposób czucia na własnej swej osobie. Sentymentalizm jak i wszelka

postać bytowej filozofii, psychologii jest wynikiem życia psychicznego, zoryentowanego wbrew naturze: tylko tworząc biologicznie zwycięską przyszłość człowieka i zachowując to, co on zdobył — wyzwalamy się z pod władzy tych zwyrodnień duszy.

V.

Czy nie zdaje się nam jednak, żeśmy nagle oślepli i że życie ludzkości stało się taką głuchą i ślepą mocą, walczącą z niemniej głuchą i ślepą przemocą pozaludzkiego przemijania: wszystkie idee nasze zgasły i pozostało tylko to ścieranie się wśród potężnego mroku bezkształtnych, niemych żywiołów.

Ustalmy pewne osiągnięte już przez nas wyniki. Widzieliśmy już, że wszystkie pojęcia bytowe, obrazy świata, wszystkie starsze i głębsze niż człowiek prawdy ukazują się nam jako wytwory życia, jako pewne jego narzędzia, symbole, stworzone dla pewnych celów. Co je stworzyło? Życie. Czem jest życie? Gdy usiłujemy myśleć o niem, uciekamy się do tych samych pojęć, obrazów, symbolów. Powstaje wrażenie, że niema nic rzeczywistego, nic pierwotnego, źródliskowego, wszystko jest pochodne i zewnętrzne. W nowoczesnej filozofii nastrój tego rodzaju rzuca nam się w oczy wszędzie, zarówno u Simmla jak i u Poincarégo, on stanowi ostry pierwiastek Nietzcheańskiego powietrza, pozbawiający myśl każdą i każde uczucie wszelkiej miary, nadający im charakter niewierzącego w siebie początku. Wszystko jest dziełem życia, a samo życie nie może być przez nas myślane jako rzeczywistość, możemy myśleć o niem jedynie w kategoryach zacieśniających tę rzeczywistość, zaprzeczających ją poza

pewnym okresem, albo wcale nie. Gdy się zdaje, że pewien rodzaj zawieszenia myśli wystarczyć tu może samemu sobie, jest to złudzenie, typowe, niestannie powracające złudzenie, że można myśleć o czemś, nie nadając mu żadnego kształtu. Gdy sądzimy, że wystarczy powstrzymać się przy określaniu życia od wszelkich treści umysłowych i sądzimy, że możemy poprzestać na tem, że nie jest ono niczem z tego, co stanowi dającą się ująć zawartość naszej psychiki — określamy właściwie w pewien bardzo stanowczy sposób i życie i nasz do niego stosunek. Stosunek ten polega na tem, że moc, która każe nam żyć i wytwarzać zawartości psychiczne, nie może być przez nas utożsamiona, że wiemy, iż pewne zawartości pojawiają się na powierzchni naszej świadomości, ale nie one są nam w stanie odpowiedzieć po co je stwarzamy. Nie sądzimy, abyśmy je stwarzali, nie wierzymy, aby były one czemś innem, jak tylko pewną postacią życia. Postacie te posiadają różne stopnie trwałości, oto wszystko. Wsłuchajcie się w ton głębszy zdumiewających pism Poincaré'go, a odczujecie to właśnie: nauka, wszystkie jej konstrukcye są tu pewną formą utrzymującego się na powierzchni psychicznej i tworzącego się w nas, ale jakby bez naszego udziału zjawiska, zjawiska równie niezrozumiałego i zewnętrznego jak zachód słońca, kaskada górska. Są te zjawy i to jest wszystko; umysłowe życie człowieka i sam człowiek jako jeden z przedmiotów, jedna z jego zawartości jest w gruncie rzeczy przygodą, wydarzającą się niewiadomo komu — w głuchoniemej próżni. Myśl człowieka jest dziełem ślepego, głuchoniemego żywiołu, żelaznej przypadkowości. Pozornie tylko mówimy wewnętrznie i zewnętrznie, właściwy świat jest niemy. Gdy Poincaré mówi o podświadomem dojrzewaniu

naukowych hipotez i rozwiązań, jest to uzupełnienie tego zasadniczego stanowiska. Katastrofa myśli, miraż poznania organizuje się i dopełnia według swych własnych powinowactw. Pragmatyzm nie przezwycięża tego stanowiska: nie wiem co i jak, ale coś mi się udaje. Mnie, który jestem hipotezą, powiodła się inna hipoteza. Pozornie jest to stanowisko niezmiernie uwypuklające czynny, spontaniczny charakter życia, ale jest to pozór tylko. Tłem zasadniczem jest zawsze to: coś się tworzy, coś się myśli i w pewnej mierze trwa; nie wiemy, czem jest to coś, myśl nasza, ale trwałość jest oznaką skuteczności, szukajmy tego trwania. Nie wiem co, ale zbudowałem, coś się zbudowało przezemnie. Nie poznajemy niczego prócz naszego życia, a życie nie może być poznane. Nie może być poznane, to znaczy cały ten system, zbiorowość wytworzonych przez nas wartości, treści jest tylko środkiem do czegoś. Byśmy żyli. My; ale my w żadnym razie nie możemy być celem. Gdybyśmy nasze istnienie uznali za dzieło nasze i motyw naszego życia, za tę rzeczywistość, którąśmy jedynie stworzyli, wszystkoby zginęło w naszych własnych oczach. Brak prawdziwej wiary, głębokiego przekonania jest faktem zasadniczym, teoretyczne zaś trudności filozofii jego wynikiem. Jest to niezawodne, ale istnieje też i druga strona tej sprawy: wiara wymaga organów, te organy muszą być wytworzone przez myśl; póki ich niema, wiara tj. chęć, miłość, wola pewnego życia przybiera formy obce i przypadkowe.

W czasie naszym usposobienie tego rodzaju odgrywa wielką rolę:—mniejsza o to, jak myślimy o naszej wierze, ale istotą jej jest to nasze własne istnienie. Mniejsza o to już, po co i dlaczego, trzeba, aby ono było.

W powieści Józefa Conrada „Lord Jim“ etymolog Stein mówi, że człowiek gdzieś w czemś oddzielił się od tej spokojnej siły, która tworzy cudy motylego ubarwienia, mrówczej przemyślności. Petzoldt formułuje to, że człowiek jest formą organiczną nieustaloną. Bergson, genialny mistrz naszej epoki mówi, że twórczość bezwzględna, bezwzględny akt twórczy zatrzymał się, został sparaliżowany po drodze w świecie roślin, zwierząt, jedynie w człowieku przerwał hypnozę nałogu, instynktu, organizacyi, wydobył się na szczyt jako naga moc twórcza, bezwzględne tworzenie nieprzewidzianego. James pisze, że w filozofiach naszych bezwzględna twórczość sama się nad sobą namyśla, waży możliwości, stanowi i wybiera. Tu widzimy różnicę: nie wiemy co nas tworzy, gdy nie wiemy, co i poco tworzymy, gdy uchylamy się od zrozumienia, że konkretne nasze życie, nasze codzienne, nieuniknione, rzeczywiste życie, to niewystarczające nam tak dzisiaj, to jest nasz bezwzględny czyn, nasze bezwzględne nowe dzieło metafizyczne, absolutna, stworzona przez nas rzeczywistość. My to sprawiamy, że wydaje nas z siebie czas pozaludzki, że rodzi nas walka, małżeństwo pozaludzkiego z człowiekiem. Życie nasze dzisiejsze, wczorajsze, cała historya, przeszła, obecna i przyszła, to nie jest odbicie się czegoś głębszego w naszej myśli, to nie jest symbol. Dzisiejszy stan ludzkości jest najgłębszem dziełem metafizycznem człowieka, najgłębszą rzeczywistością i przedewszystkiem rzeczywistością. Miasta nasze, wojny, fabryki, dzieła sztuki, nauka — to nie jest sen, poza którym jest coś głębszego, co może wyzwolić. Jest to absolutna, nie dająca się zredukować rzeczywistość.

Rzeczywistość nie jest czemś skończonem, lecz stającem się, a więc niezupełnem i poszarpanem, gorączkowem i kalekiem. Nasz świat ludzki, który nas przeraża, jest jedyną mocą rozumną w świecie, o ile chcemy przywiązywać jakiekolwiek znaczenie do słów. Jeżeli uważamy za rozum władzę psychiki naszej nad sobą, nad treściami swemi, to jedyną jej podstawą jest całokształt takiego właśnie jak jest ludzkiego życia. Poza niem, poza tem życiem jest coś, o czem to tylko możemy powiedzieć, że jest współwymierne z naszą pracą; to jest, że pomiędzy czasem w nas a czasem poza nami jest taka styczność, że możemy przez pewne zużycie naszego życia zapewnić pewne właściwości psychiczne nastąpić mającym przebiegom czasu. Jest rzeczą do najwyższego stopnia trudną dokonać całkowicie tego przetworzenia myśli, jakiego wymaga ujęcie tego stanowiska. Rozkłada ono wszystko, co wydaje się nam stałem, cały świat fizyczny (dziedzinę owej energii, o której mówi kochany pan Feldman, nieoceniony taksator głów tęgich i nietęgich, gdy utożsamia światopogląd pracy ze stanowiskiem energii, stanowisko bezwzględnej autonomii dziejów ze stanowiskiem ich bezwzględnego podporządkowania usystematyzowanym symbolom przyrodoznawstwa) i roztapia we wrzącej i chropawej, zasadniczo niezupełnej, spontanicznej nieprzewidzianości, irracyonalności życia.

Gdzie jest najgłębsza prawda dla nas — oto w tem, jak żyjący dziś na świecie ludzie zużytkowują swoje trwanie, w całej tej krwistej szarpaninie, w potwornej, nieobliczalnej masie postanowień, rozstrzygnięć każdej chwili. Każde drgnienie krwi, każde zużycie mgnienia każdego w całej, niewyczerpanej jego

złożoności jest metafizycznym czynem. Istnieje więc tylko fizyologia, życie mózgu? To już są teorye i słowa, istnieje tworzenie człowieka przez człowieka. Fikcyą teoretyczną jest chłodny, obojętny czas stawania się fizycznego, chemicznego, fizyologicznego, istnieje naprawdę zbiorowy, potworny żar twórczy, jak gdyby każdy z nas był duchem; cała „fizyologiczna", „psychiczna" od głębi żywiołowej aż do szczytu abstrakcyi rzeczywistość nasza była nieustannym czynem, wynalazkiem tego ducha. Tworzymy, wynajdujemy, wymyślamy nieustanie siebie i cokolwiekbądź jest w ten sposób wytworzone przez jakąkolwiekbądź jednostkę ludzką, jest w y t w o r z o n e w pewien sposób, raz na zawsze dla zbiorowości ludzkiej i obejmuje to całokształt życia; niema obojętnego, nie istniejącego, wszystko co jest w jakikolwiekbądź sposób, w jakiejkolwiekbądź dziedzinie przeżyte przez jakiegokolwiekbądź człowieka, jest przeżyte b e z w z g l ę d n i e w tym zakresie przez ludzkość, a raczej jest przez nią w ten właśnie sposób stworzone.

Wszystko, co jest w naszem życiu automatycznem, jest przyjmowane, tworzone przez nas w tym właśnie charakterze. Cała powszednia nasza rzeczywistość jest naszem nieustannem dziełem. Wiedział o tem zarówno Nietzsche, jak i każdy z g ł ę b o k i c h moralistów religijnych. G. K. Chesterton, jeden z najgenialniejszych ludzi piszących dziś w Europie, mówi, że najbardziej groźną, tajemniczą istotą jest sąsiad, — przyjaciół wybieramy sobie, ale sąsiada daje nam właśnie sama bezwzględność życia. On też pisze: pozornie tylko poznajemy Indye, Grecyę, Rzym, Egipt, byt poza czasem, jaźń podgwiezdną, właściwie tylko uciekamy od naszej ulicy". (Pan Feldman nie może zrozumieć, że

absolutem właściwie jest pan Feldman). Ten sam Chesterton mówi: „doznałem dziwnej przygody w podróży, chciałem odkryć nowy, nieznany ląd, a wylądowałem po raz pierwszy w Bath, nad morzem". To oddaje dobrze charakter zwrotu w myśli: szukając prawdy najgłębszej, odkrywamy wreszcie samego siebie, powszedniego w powszednich warunkach; suma tych odkryć jest właśnie wcieleniem abstrakcyjnej myśli w rwące się okaleczałe, dzisiejsze ciało ludzkości jako całej pełni prawdy, wartości, rozumu, który człowiek zdołał stworzyć. Niema przed tem ucieczki: tyle jest prawdy, myśli, wartości absolutnie dla nas, ile jej dziś żyje w zbiorowej masie ludzkiego istnienia. W naszem umysłowem życiu wydaje się nam pewnem, trwałem i dającem rękojmię trwania wszystko inne raczej, niż życie właśnie, a szczególniej życie pomyślane od wnętrza, od trzewiów, jako ta masa popędów, wahań, postanowień, automatyzmów, zaniechań woli lub przeciwnie jej mocnych uchwał, których siłą trwają automatyzmy. A jednak najstalszem jest nie niebo astronomiczne, nie postać ziemi, nie tem bardziej już teorye metafizyczne, lecz właśnie suma tych motywów, popędów, mocą których zostaną wykonane wszystkie te prace, czynności, zużyte zostanie nasze obecne trwanie w ten sposób, aby czas przyszły posiadał te właśnie wydźwignięte przez ten cyklopiczny wysiłek własności psychiczne, które wydają się nam „zastaną", najgłębszą podstawą. Nie mówię, że „astronomiczne" cechy świata, a właściwie naszego życia nagle mogą zaniknąć: to, co wydaje się głębokiem w bycie, nie jest złudą, ale oddawna i z wielkim trudem zdobytą, zbudowaną rzeczywistością życiową. Rzeczywistość ta ma swe rę-

kojmie w tem właśnie, żeśmy ją tak oddawna budować zaczęli, że tworzymy ją najstarszemi częściami naszej istoty; pomimo to natura tej rękojmi jest taka. Harmonia sfer trzyma się na krwawym słupie ludzkiego wysiłku, jest jedną z cech zbudowanego przez nas ludzkiego życia, jedną z cech potoku życiowego, który przez wnętrze nasze przecieka; jest nami w momencie bierności, sam siebie pogłębia i dźwiga; tworzy swe wzniesienie, by utworzyć swój spadek i pięknem własnego przepływania utrzymuje się w wysiłku dźwigania. Żaden obraz nie wyczerpie tu wszystkich stron rzeczywistości, jaką jest ona.

Gdy obierając pewne własności naszego potoku życiowego za punkt wyjścia, zakładamy ich trwanie jako podstawę naszego działania, zakładamy właściwie jako podstawę swą przekonanie, że ta masa trudu, ta forma życia, mocą którego te właściwości naszego konkretnego czasu wytworzone zostały, będzie wykonywana, dźwigana i nadal. Wszelkie ciągłości logiczne, racyonalne, przekonanie o stałości nauki, sztuki opierają się na tej podstawie i jeżeli przepisują własnemu charakterowi swe trwanie, przeoczają i wykrzywiają całkowicie prawdę rzeczy.

Niema takiego pierwiastku w życiu umysłowem, któryby n i e m ó g ł b y ć m o t y w e m jakiegoś życia stwarzającego cząstkę rzeczywistości naszej, niema więc pierwiastku w życiu umysłowem, któryby nie miał w sobie jakiejś cząstki prawdy, nie był prawdą w pewnem i jedynem, jak się zdaje, znaczeniu tego słowa. Bezwiednie jest to założenie najpopularniejszych dziś stanowisk kulturalnych: indywidualizmu estetycznego, dyletantyzmu i „historyzmu", sceptycyzmu, pragmayzmu, itp.

Możnaby myśleć, że nie możemy wyjść poza tę wszechtolerancyę, sądzę jednak, że jest to właśnie złudzenie. Aby czas ludzki miał psychiczne właściwości, masa pracy życia musi być zużytkowana w pewien określony sposób, każda właściwość czyjegoś psychicznego czasu, która staje się motywem takiego właśnie zużytkowania życia, staje się przez to samo utrzymującą samą siebie rzeczywistością, czemś bezwzględnem. Niech każdy zamknie się w swym zakątku rzeczywistości i uznaje to za świat, jeżeli przez to wykonywaną zostanie w tym zakątku potrzebna właśnie do dalszego trwania suma czynnie zużytego życia. *Postulat zachowania wszelkich właściwości czasu, które komukolwiek mogą przypaść do smaku*, jest właściwie jedyną wiarą, jaka pozostała ze wszystkich wiar bytowych. *Świat musi być i moim światem.*

Ale tu powstaje pytanie, *czy go wytwarzasz?*

Świadomość kulturalna chroni się przed tem pytaniem, wysuwając na pierwszy plan złożoność życia, jego motywów, krzyżujących się czynności.

Pomimo to odpowiedź pozostaje niezmieniona: podstawą człowieka w świecie jest masa pracy, czynnie zużytego życia, zapewniającego czasowi psychiczne właściwości. Prawdą życia są więc te psychiczne właściwości czasu, które stają się motywem dalszej pracy, dalszego zużytkowania życia w taki właśnie czynny sposób.

To nie zdaje się posuwać naprzód sprawy *od strony* psychiki, od strony właściwości psychicznych: nie można orzec *nigdy, co jest lub nie jest motywem* niezbędnej pracy. Tak jest, od tej strony to zagadnienie jest nierozwiązalne, wszystkie systematy,

operujące pojęciami sprawiedliwości, słuszności etc. są i muszą pozostać retoryką. Zagadnienie, gdy rozważamy je w ostatniej formie, jest zagadnieniem godności całego gatunku, jest zagadnieniem metafizycznem człowieka.

Dlaczego wierzysz, że ma trwać człowiek? — bo ś w i a t jest tem lub tamtem — odpowiadacie.

Czem mianowicie?

Nie istnieje dzisiaj pośród niereligijnej inteligencyi ani jedna szczera odpowiedź na to pytanie.

Nie wiemy, czem jest to wygodne, zajmujące, miłe, broniące nas przed grozą coś, ale chcemy, aby to trwało.

— Chcemy, aby istniał człowiek, aby z siebie czerpał swój świat i tworzył go, aby tworzył a b s o l u t n i e ten swój ludzki sens świata. Człowiek pragnie istnieć, bo wierzy w człowieka, bezinteresownie, bezwzględnie, jako w istotę absolutnie godną istnienia. Sąd moralny zostaje tu wypowiedziany z bezwzględną surowością Kantowską. Skoro jestem tu ja wobec wszystkiego, co naokoło mną i człowiekiem nie jest, pragnę istnienia człowieka niezależnie od tego, co ma mnie kosztować spełnienie tego pragnienia. Jeżeli chcę żyć dla czegokolwiek bądź innego — pragnę istnieć jako człowiek, choć nie śmiem uznać człowieka za istotę godną istnienia. Tu więc rozstrzyga się pytanie, czem jest istnienie nasze: upokarzającym musem, nieznającem celu i sensu tego, co jest wytwarzane, wspólnictwem z przypadkowym biegiem świata, czy też istnieniem swobodnem, wytrzymującem własną swą miarę.

To jednak nie wskazuje nam kryteryum; a jednak jest ono przed nami jako z n i e n a w i d z o n y, jak zawsze nienawidzone bywają odżywcze siły świata — klasowy ruch proletaryatu i siła jego, moc, piękno mo-

ralne są właśnie tem, co jest szczególnie nienawistne, w klasowości.

Tu rozwiązuje się węzeł.

To, co jest motywem, wiarą rzetelnie wykonywanej pracy jest w pracujących: skupmy się w sobie my, którzy pracujemy a odnajdziemy w ten sposób żywą prawdę świata.

Wyodrębnienienie klasowe proletaryatu jest jedyną drogą prowadzącą do ugruntowania moralnej atmosfery w ludzkości, do odnalezienia sensu słowa: człowiek. Narastanie klasowej świadomości proletaryatu jest jedyną wielką, metafizycznie rzetelną rzeczywistością duchową naszych czasów. Tu rozstrzyga się tragiczne zagadnienie człowieka.

Nie domagamy się sprawiedliwości: nikt nie wie, co jest sprawiedliwe; nie obiecujemy ani szukamy szczęścia: człowiek nie będzie nigdy szczęśliwy. Są w cierpieniu wartości bezwzględne, których nie chcemy się wyrzec. Ale wierzymy, że człowiek powinien istnieć dlatego, że sam pokochał, uznał za cenne swoje istnienie, że tworzy siebie jako tę rzeczywistość, której istnienia pragnie, jako swój absolutny sens i cel świata. Nic nie istniałoby, nie istniałaby żadna właściwość psychiczna czasu, gdyby nie była dokonywana dzień po dniu cała masa fizycznej przedewszystkiem pracy.

Gdy opieramy swoje istnienie na jakiejś właściwości psychicznej czasu, opieramy je na tej masie pracy, na żądaniu, aby była ona dokonywana, jesteśmy zależni od jej istnienia; nie dokonał się więc akt swobody, o ile istnienie tej pracy nie jest stworzonem przez nią samą swobodnie dziełem.

Póki praca nie jest swobodną pracą, nie wiemy, czy my żyjemy, czy to coś się nami posługuje. Póki

praca nie jest wyzwolona, nikt nie może j a powiedzieć o sobie w świecie. Metafizyczny problemat jaźni, samo istnienie tu się dopiero rozstrzygają. Póki praca nie jest swobodna, człowiek nie dlatego istnieje, że chce tego; staje się, a nie tworzy. Niema między jego dziś a jego jutrem rzetelnej, poznanej tożsamości.

Jeżeli praca nie może być swobodna, nie będzie nigdy wyzwolona, jeżeli m o t y w pewnych właściwości istnienia, strach, użycie przemagać będą w klasie pracującej nad surowem umiłowaniem godności i swobody — praca organizowana z góry przewyższać będzie zawsze pracę swobodną. Klasa robotnicza ponosić będzie jawne i gorsze, bo ukryte, zatruwające duszę klęski; godność ludzka pozostanie pojęciem problematycznem. Człowiek będzie nie istotą metafizyczną, lecz czemś, utrzymywanem przez strach i użycie w nałogu trwania. I tu rozstrzyga tylko walka; tylko wyodrębnienie się, zbieranie sił po każdej porażce. Gdy klasa robotnicza zdobędzie zdolność swobodnego wytwarzania m a s y pracy, przeważającej nad tą, jaka przy jej skrępowaniu wytworzona być może — zwycięży. Jeśli to jest socyalizmem, jestem socyalistą, jeżeli nie, — nie. Ani kolektywizm, ani szczęście powszechne, sprawiedliwy ustrój życia nie są dla mnie kwestyami rozstrzygającemi; wierzę w znaczenie walki robotniczej i jestem obojętny na formuły.

Powtarzam raz jeszcze, wyodrębnienie klasowe jest właśnie tym rysem, który zapewnia moralne znaczenie ruchowi klasy robotniczej, walce proletaryatu — czyni jego sprawę sprawą wszechludzką.

Tu nie idzie o podział dóbr i szczęścia, lecz o to, aby ci, którzy sprawiają, że człowiek istnieje, rzec mogli, że człowiek ma istnieć nie dlatego, że ż y c i e

mu zapewnia to lub tamto, lecz dlatego, że uznali za bezwzględne istnienie człowieka.

Człowiek istnieje, bo kształtuje, utrwala pracą swoje istnienie: kto nie pracuje, nie ma głosu.

Myśl ma znaczenie dla pracy, chroni od pomyłek; jeżeli jest bezinteresowna, znajdzie się sama w obozie pracy, jeżeli będzie poza nim i przeciw niemu, klasa robotnicza zwycięży wówczas dopiero, gdy wyrobi sama z siebie to, co jest prawdziwem w myśli. Ale gdy się mówi o myśli i sprawiedliwości, to nie o nie idzie, idzie o masę ludzi, nie wiedzących, co robią, po co żyją: sprawiedliwość dla nich to ustrój, zapewniający istnienie pierwiastkom nieprodukcyjnym ani umysłowo ani materyalnie; to jest warstwa, tworząca dzisiejsze pogłębienia metafizyczne, mistyczne, to jest wszechludzki, wszechobecny duch czysty jako frazes.

Zwycięstwo klasy robotniczej oznacza, że pragnie ona świadomie tworzyć życie, przewyższające natężeniem swem życie obecne. Nie negacya więc, ale światopogląd n a j t r a g i c z n i e j p o z y t y w n y jest światopoglądem tej klasy. Zwycięży ona, gdy będzie chciała więcej pracy, a więc więcej życia, niż ktokolwielkbądź żyjący życiem skrępowanem.

Myśl służy tej sprawie nie opiewając nędzę, niecąc bunt przeciw c i ę ż a r o w i ż y c i a, lecz tworząc miłość życia bogatego i ciężkiego. Do nas należy cała historya, bo wszystko, co sprawia, że człowiek chce i może trwać, pracować, zwyciężać, wszystko co zawiera jakiś element potęgi i element miłości do wielkiego i pełnego istnienia, wszystko, co było narastaniem ludzkiej rzeczywistości, znaleźć się musi w nas przed zwycięstwem. Ruch klasowy proletaryatu jest jedynym, wielkim, zachowawczym ruchem ludzkości.

Gdy wracam teraz do nas, do tego najnieszczęśliwszego i najdziwniejszego z społeczeństw kulturalnych: Polski, cóż mam powiedzieć? Starano się uzasadnić, dlaczego ruch robotniczy jest, może być ruchem narodowym. Nie wiem, czy uzasadnienie było potrzebne. Polska to jest dziedzina motywów wprawiających w ruch życie polskie i środków, którymi ono rozporządza. Sądzić, że ruch klasy robotniczej może być niezależny od losów życia narodowego, to znaczy twierdzić, że obojętną jest rzeczą, jaką skalą motywów i środków będzie rozporządzał. Póki Polska będzie upośledzonem społeczeństwem, póty nasza klasa pracująca będzie nie czwartym, lecz piątym, szóstym, bezimiennym stanem nędzarzy, spychanym w nicość.

O czem tu mówić? Wyrzec się bytu narodowego to znaczy wyrzec się w p ł y w u n a u k s z t a ł t o w a n i e rzeczywistości ludzkiej, to znaczy duszę własną unicestwić, bo ta żyje i działa tylko przez naród.

Dlatego też pytań co do istnienia narodowego się nie stawia, bo znaczą one to samo, co pytanie, czy chcemy być zdegradowani poniżej godności człowieka. Niema punktów widzenia, ani interesów, ani wartości, któreby zwalniały od tej wartości najwyższej. Człowiek bez narodu jest duszą bez treści, obojętną, niebezpieczną i szkodliwą. Dusza ludzka bowiem, to wytwór długiej, zbiorowej walki, długiego zbiorowego tworzenia i tylko to ma w niej znaczenie, co jest stare. Im bardziej twórczą jest nasza dusza, tem jest starszą. Dlatego klasa pracująca musi świadomie rozbudzić w sobie miłość i pamięć polskiej historyi, ona, która stworzyła wszystko, co zostało z tych lub innych przyczyn roztrwonione. Aby mogła istnieć straszna historya tego trwonienia i niszczenia siły, musiała ta trwo-

niona siła być wytwarzana. Historya polska z punktu widzenia klasy robotniczej, to księga twarda i spokojna bez goryczy — to twórcza masa dzisiejsza poznająca się w twórczej masie przeszłości, poznająca swą narodową tożsamość; ocknie się w jej piersi to wszystko, co było pozytywne, twórcze, pojedna się Stanisław z Bolesławem, ocenione zostanie bohaterstwo Warneńczyka, mądrość Oleśnickiego, oceniona zostanie królewska praca nad nową Polską, nad wryciem w duszę narodową zamiłowania dumy i potęgi — magnatów polskich XVI. wieków, ocknie się to wszystko, co było posłuszeństwem wielkiemu, zbiorowemu istnieniu, i odpadnie jałowy oraz hałaśliwy wrzask szlachecki, szerszeń i niszczyciel siły naszej, Zborowski, Zebrzydowski, Siciński — fałszywy indywidualista, a właściwie miłośnik stadnego, bezładnego deptania, „szlachcic“ jako mit, szlachcic jako choroba duszy narodowej. Nie zginie nic, co było w tej szlacheckiej Polsce wolnem poddaniem się rozumowi, naród polski rozpuści w sobie szlachcica i zginie on w nas, gdy nauczymy się tak spokojnie o przeszłości naszej myśleć. Zrozumiemy przedewszystkiem, że jesteśmy, że nie przestaliśmy być czynnikiem dziejowym, nauczymy się wytrwałości: zrozumiemy, że lata ostatnie zbudziły w nas tę spokojną wiedzę i będziemy im wdzięczni. Klasa pracująca chce zwycięstwa swego, droga do niego prowadzi przez nadmierne, mądre i spokojne umiłowanie istnienia narodowego, mocy narodowej, przez wytworzenie w sobie czci dla mądrości i siły narodowej, przyswojenie jej sobie. Wiemy, że w Polsce jest klasa pracująca, kochająca byt swój narodowy i godność własną, wiemy więc, że mamy trwały, twardy grunt pod nogami. Wiemy, co znaczy z klasą

tą, a więc z człowiekiem, w Polsce się sprzymierzyć. Znaczy to, dla istnienia narodowego i jego rozrostu we wszystkich dziedzinach pracować. Okoliczności polityczne stworzyć mogą tę lub inną sposobność do działania, ale działa tylko siła i ona pozostaje, choć okoliczności zawiodą. Miłość rzeczy starych i głębokich, daleko w przeszłość i przyszłość idących daje spokojną wiarę i wytrwałość. Wierzę w sprawę klasy pracującej, jako źródło silnej i szerokiej, nowoczesnej i trwałej wiary narodowej.

1909.

BERGSON I SOREL.

Najważniejszą, najbardziej może palącą potrzebą czasu, potrzebą nie naszą — polską tylko, lecz całej ogólnej europejskiej kultury, jest zrozumieć jedność dokonanej w ciągu ostatniego stulecia pracy. Nie znam dzieła o historyi kulturalnej wieku XIX, które nie byłoby partyjne, jednostronne. Każdy kierunek myślowy tworzy swoją własną syntezę i sens stulecia jest dziś wykładany i pojmowany przez każdego wybitniejszego myśliciela na swój sposób. Chwiejność, kruchość tego rodzaju syntez stwierdzona być może chociażby przez te nieustanne odkrycia, jakie są dokonywane w naszej własnej, żywej, dzisiejszej europejskiej kulturze. Istnieją setki stworzonych w wieku XIX tradycyi, wzajemnie ignorujących się lub tworzących przypadkowe nieraz i nie odpowiadające ich wewnętrznej istocie połączenia. W jakiej mierze naprzykład można uważać za współczesnych Marksa i J. H. Newmana, Carlyle'a i Barbey'a d'Aurevilly, Mazziniego i Teofila Gautier. A przecież już w umyśle takiego Swinburne'a chociażby Mazzini i Gautier, Baudelaire i idealiści demokracyi europejskiej tworzą połączenia posiadające cechy organicznego życia. Czem był wiek XIX — pierwszym etapem rozwojowym demokracyi europej-

skiej, czy też walką społeczeństw europejskich z pewnymi kryzysami psychiczno-społecznymi, tworzącymi podstawę demokratycznych iluzyi? Posłuchajcie jakiegoś angielskiego radykała i Piotra Lasserre'a, obaj rozsnują przed wami mnóstwo faktów, analiz i rozumowań. To samo na każdym polu. Dla pozytywisty, wolnomyślicieia — katolicyzm, chrześcijaństwo zostały doszczętnie podkopane w duszach przez wyniki myśli europejskiej stulecia. Dla czytelnika Newmana, Blondela oczywistą będzie wydawała się teza wręcz przeciwna. Nie mam zamiaru ciągnąć dłużej tego rodzaju antytez. Sądzę bowiem, że jest to zadowolenie tanie i powierzchowne: bawić się jak ciekawostką czemś, co jest naszą słabością i wstydem. Sądzę, że powinniśmy odczuwać jak cierpienie osobiste niemożność ogarnięcia jedną i głęboką, współczującą myślą wszystkiego, co było twórczem, pracowitem, pełnem dobrej wiary w ubiegłem stuleciu. Początkiem jakiegoś nowego barbarzyństwa jest stan, w którym pewne dziedziny duszy własnej są głuchonieme wobec siebie. Czem np. jest ta dziedzina mojej psychiki, która może z pewnym rodzajem szacunku myśleć o życiu wewnętrznem Mérimé'ego wobec tej, która ze czcią i bólem rozpatruje pisma i duszę Towiańskiego, dlaczego Mazzini przypomina mi się przy najmniej podobnym chyba do niego, z pozoru sądząc, Oskarze Wildzie; czem jest Baudelaire wobec Darwina; a kto zaprzeczy, że istnieje w umysłowości Patera pewien zakątek, w którym potok piaszczysty Spencerowskiej ewolucyi sypie się gemmmami i kameami Gautiera. Każda miłość staje się rozdarciem, bo każdy mistrz, każde dzieło domaga się wyłączności, a dusza im jej bez zdrady wobec innych przyznać nie może. Jak rzadkiemi są te

postacie, które w życiu kulturalnem niczego nie kaleczą i niczego nie pomniejszają, które umieją być wielokształtnie tragiczne: R. Browning, który wierzy, że każda indywidualność ma w sobie coś, czego jej sam Bóg zazdrości. Rzadsze są jeszcze dusze, co umieją nas natchnąć miłością szerokiego zdrowia, które stworzyło wszystkie te odrębności i wszystkie je nieskończonością powietrza i światła otacza, dusze, które umieją ustrzedz się niebezpieczeństwa buntu w imię wyłączności i niebezpieczeństwa mierności przez unikanie szczytów, lecz mają w sobie szeroką i głęboką mądrość „najwierniejszego z naszych przyjaciół widzialnych — ziemi". Myślę o Jerzym Meredicie, człowieku, o którym powiedziane zostanie kiedyś, że był on w swej epoce najzdrowszym z wysokich i najwyższym ze zdrowych duchów naszego czasu.

Nie zadawala wszechstronność ciekawości „das geistige Tierreich", że użyję tu terminu Heglowskiego jakby stworzonego, by określić punkt widzenia pierwszej fazy Taine'a. Nie wystarczy żadna postać myślenia, przyjmująca jako fakt, że człowiek wytwarza różnorodność swej kultury i jej nie rozumie. Nie wolno nam się uspokoić, póki nie sięgniemy głębiej. G. K. Chesterton ma słuszność: jest czemś chorobliwem nasza obojętność na to, czy nasze przekonania są czemś więcej niż indywidualnym przypadkiem. Nie wolno traktować kultury jak obicia ścian nie przez nas zbudowanego domu, nie wolno poprzestawać na punkcie widzenia: „okna mojego domu duchowego wychodzą na świat jako energię", „tak mam urządzone życie, że muszę myśleć o Byronie, jako reakcyi chemicznej", „moje szyby czynią wszystko sztuką", „ja mogę widzieć tylko procesyę historyczną" i tak bez końca. Natura-

listyczne, patologiczne pojęcia prawdy, rozkładając się, wytworzyły przekonanie, że wraz z niemi zaginęło samo pojęcie prawdy wogóle, s a m a jej istota, że życie umysłowe nasze musi i może być organizowane i rozwijane bez tej podstawy, tego utwierdzenia. Jest rzeczą niezmiernie ważną zdać sobie sprawę, że we wszystkich, najbardziej roznamiętniających dyskusyach, we wszystkich najgłębszych zagadnieniach, skupiających na sobie tylko uwagę myślicieli — zagadnienie prawdy jest punktem ogniskowym, naokoło którego wszystko grawituje. Zagadnienie prawdy, jej pojęcie stanowi filozoficznie najgłębszy przedmiot sporu między „medyewalistami" i „modernistami" w katolicyźmie nowoczesnym i źle byłoby z modernizmem, gdyby to, co pisze L o i s y, wyczerpywało jego postawę. Niezależnie bowiem, w co w i e r z y Loisy, jako myśliciel pragnie on poprzestać na tem, co V i c o oznaczał mianem c e r t u m i może tylko pewien posępny koloryt jego myśli zdradza, że ciąży na nim nierozwiązane, nieuświadomione może zagadnienie. To samo zagadnienie p r a w d y dominuje w całej dyskusyi między „pragmatystami" i „intelektualistami"; ono stanowi punkt najgłębszy rozstrząsań i zagadnień metodologicznych, dotyczących stosunku pomiędzy naukami historycznemi i przyrodniczemi. Ono nadaje tak wyjątkowe dziś znaczenie filozofii Hegla, która była najszerszą i najgłębszą próbą wytworzenia pojęcia prawdy syntetycznego, rozwijającego z siebie w sposób logiczny wszystkie jej postacie. Ten właśnie stan rzeczy sprawi, że lada dzień odkrytem zostanie całe współczesne znaczenie filozofii Vica i olbrzymia ta postać przysłoni na widnokręgu filozoficznym myślicieli o wiele bardziej szeroką i rozgłośną otoczonych dziś sławą.

Gdy mówię o zagadnieniu prawdy, to idzie mi właśnie o nią jako formę wprost duchowego życia, o to, że panuje dziś nastrój tego rodzaju, jakby najogólniejszym wynikiem pracy stulecia było przeświadczenie, że niema i nie może być bezpośredniego związku pomiędzy tem, co myślimy i czem jesteśmy, że istnienie i człowiek nie rozumieją się wzajemnie. Tu jest ognisko choroby: — ona występuje jako dyletantyzm, sceptycyzm, estetyzm, pragmatyzm, wulgarny marksizm, historyzm, ironizm. I jest rzeczą oczywistą, że żadne usiłowania kulturalne, które nie są ugruntowane aż na tym poziomie, nie mogą być uważane za coś istotnie trwałego. Nie można opierać kultury na wzajemnej tolerancyi dla swych złudzeń, nie można uważać za wszechstronność punktu widzenia dwóch lazzaronów neapolitańskich, którzy doszli do przekonania, że zarówno rudy kot, jak i czarny pająk mogą zwiastować wielkie terno. Nie można łudzić się, że prawda zostanie ustalona doktrynalnie. Tomasz z Akwinu należy na zawsze do przeszłości. Musimy zrozumieć, że istnieje inna podstawa prawdy niż zgoda i koincydencya intelektualna, że prawda musi polegać na tem, że się nią jest, a nie zaś, że się ją poznaje. I że cały wielokształtny, indywidualny, nieskończenie różny świat ludzki może pozostawać w głębokiej zgodzie z samym sobą, różniąc się umysłowo i duchowo nieskończenie i wiedząc, że ta różnica jest organem tej zgody. Więc tu nie chodzi o punkt widzenia równowartościowości każdego przypadkowego ukształtowania duszy ludzkiej, lecz o sta-

nowisko zupełnie inne, choć nieskończenie trudne do sformułowania. Teologowie aleksandryjscy posługiwali się pojęciem ekonomii objawienia, bardzo rozszerzone stanowisko to jest duszą poezyi i filozofii Browninga. Każde ja jest tu takim poziomem, szczeblem, organem ekonomii. Ale domieszka Platońska jest niebezpieczną stroną filozofii Browninga. Musimy starać się jej unikać. Jeżeli Bóg żyje we wszystkich duszach, to ta postać rzeczy widzialna jest dla Niego. Nasze kryteryum, pojęcie prawdy musi opierać się całkowicie na ludzkich perspektywach. Musimy nauczyć się myśleć o prawdzie, nie posługując się bytowemi kategoryami, musimy stworzyć sobie całkowitą nową metodę myślenia, w najszerszem i najogólniejszem znaczeniu tego wyrazu.

Myśliciele, o których tu chcę mówić, stanowią zdaniem mojem coś o wiele więcej niż pierwszy krok w tym kierunku. Mamy nieskończenie wiele dzieł, nieskończenie wiele pisarzów, którzy zapowiadają o wiele więcej, niż dać są w stanie. Ani jedna książka Sorela nie nosi tytułu „System filozofii" albo „Metafizyka", albo coś w tym rodzaju; z pozoru sądząc, pisma jego są rozprawami i roztrząsaniami, dotyczącemi zawsze dość specyalnych i ograniczonych przedmiotów, a przecież nie istnieje dziś człowiek, którego praca myślowa miałaby równie uniwersalne znaczenie. Nie wątpię, zajdą niebawem wielkie zmiany w sposobie pojmowania i szacowania form myśli ludzkiej. Meredith pisał powieści, poezye i jeden tylko szkic krytyczny, a przecież jeżeli filozofią nazywa się tworzenie organu wewnętrznego, zdolnego służyć nam we wszystkich dziedzinach życia i myślenia, autor „szkicu o komedyi", „ody do ducha ziemi jesienią", „hymnu do barwy"

jest dzisiaj czynnikiem kulturalnym i wychowawczym nieskończenie cenniejszym, niż najpoważniejsi przedstawiciele oficyalnej filozofii. O wieluż pisarzach zeszłego stulecia, których działalność nie była zaopatrzona w etykietę filozoficzną, można powiedzieć to samo. Ważnem jest nie tyle to, w jakiej dziedzinie działa jakiś umysł, lecz w jaki sposób koordynuje on swoją działalność, ważną jest jego funkcyonalna struktura. Sorel nie stworzył niczego, co byłoby ze względu na uniwersalizm treści podobne do systematu Hegla, a przecież będzie kiedyś uznane za pewnik i za oczywistość, że to wszechstronne i żywe narzędzie, to dziwne coś, co zrodzić trzeba własnym wysiłkiem w duszy, jako organ myśli, zdolny myśleć o życiu, nie krzywdząc jego, słowem, metoda filozoficzna naszych czasów, nie uczyniła od czasu Hegla nigdy przedtem tak wielkiego i tak decydującego kroku naprzód jak właśnie w pismach Sorela.

Charakter właśnie tej metody jest tego rodzaju, że nie dopuszcza ona prawie abstrakcyjnego traktowania, że jest ona zawsze już życiem konkretnie pomyślanem. Logika Heglowska też przecież zawierała w sobie wszystkie treściowe określenia rzeczywistości. Ale położenie Sorela jest jeszcze dziwniejsze; może on nam tylko ukazać, jak można myśleć o życiu naszem, tworzącem myśl konkretnie, w setkach przykładów. Narzędzie działa i żyje tylko w samym procesie; dlatego tak trudno jest czytać Sorela. Dojrzały czytelnik tych pism, tj. czytelnik, który przeczytał je dostatecznie uważnie, dostatecznie wiele razy, przekona się, że pozornie są one tylko tak chaotyczne, że nie są to niespójne nagromadzenia uwag, ale nowonarodzone, nie znające jeszcze swej własnej natury organizmy myślowe. Trudną

jest rzeczą ocenić, jaką rolę odegrał Bergson w myśli Sorela; Sorel mówi o nim z głębokiem uznaniem i co więcej, nie potrzebujemy zapewnienia Bergsona, że Sorel zrozumiał najgłębiej i najzupełniej myśl jego. Ale byłoby dobrze dla samego Bergsona, gdyby on sam w to czynnie i konsekwentnie uwierzył. Istnieją bowiem w jego dziełach punkty, na których myśl jego może jednem zachwianiem się narazić bardzo zasadnicze momenty osiągniętego przez niego stanowiska. Co do Sorela to posiada on poza Bergsonem inne punkty oparcia w tradycyi filozoficznej. Pomimo, że mówi on z wielkiem uznaniem o Vicu, nie docenia on, jak się zdaje, znaczenia tego *magnus parens* dla własnej myśli. Cournot i Proudhon wywarli oprócz Vica wpływ pod wieloma względami decydujący. Pewne i to bardzo ważne momenty jego myśli były, jak się zdaje, ustalone, gdy przystąpił on do studyów nad Marksem. Bergson oddał może Sorelowi tę usługę przedewszystkiem, że przeważył swoimi wykładami i dziełami wpływ tak pociągającej dla każdego łacińskiego umysłu osobistości Antonia Labrioli. Sorelowi przeszkadza może w dokładnem zrozumieniu swego stosunku do Bergsona ta okoliczność, że jest to umysł nazbyt twórczy, aby miał czas samemu sobie się przyglądać. Zdaje się, że on sam nie konstruuje w dostatecznie wielkich liniach swej działalności. Rys ten wpływa w sposób niezmiernie dodatni na rozwój jego myśli, gdyż nie posiada on żadnego poematu o sobie, żadnej roli, do którychby się dociągał, ale jednocześnie dezoryentuje czytelnika, który nie może zrozumieć tej metody pisania. Sorel pisze samym procesem myślowym, nie konstruuje

żadnego zastygłego wyniku: uczy on nas myśleć bez sylabizowania. Nie tłómaczy on nam: to a to ma takie a takie znaczenie, lecz wytwarza w nas to znaczenie. Pisze on ściśle tylko tyle, ile tworzy; daje nam sam proces życiowy myśli. Pierwsze wrażenia czytelnika, który zaczyna zapoznawać się z Sorelem, nasuwały mi zawsze myśl o tem, w jakiem położeniu znalazłby się niejeden kulturalny turysta, gdyby usunięto w galeryi obrazów podpisy i gdyby nie istniały katalogi. *In summa* niejeden uznałby, że w Ufficiach florenckich niema wcale obrazów, że to przecież nie jest malarstwo. Myśli Sorelowskie jest to rzeczywistość myślowa bez tytułu. Jest to może jedyny w historyi przykład myśli naprawdę nie zaaranżowanej, myśli, która nie wstydzi się nie mieć wyniku, nie doprowadza do żadnego słupa granicznego, do żadnego kopca. Wierny i wytrwały czytelnik czuje jednakże, że jakby mu przyrosło serca i mózgu i jakby nagle odkrył rzeczy niezmiernie głębokie i oczywiste. Chesterton pisze o tem, jak odkrył Anglię, szukając nieznanego lądu. Jest to najdziwniejsze i jedynie głębokie odkrycie. Póki tego nie rozumiemy, chęć poznania jest zawsze tylko chęcią maskarady. Nie uda mi się wyczerpać drobnej części nawet myśli przeżytych z powodu Sorela pod wpływem jego pism; uważam też szkic niniejszy za pewnego rodzaju wstęp tylko i przygotowanie. Dlatego też uznałem za pożyteczne połączyć w jednym i tym samym traktaciku rozważania nad Bergsonem i nad autorem *Reflexions sur la violence*. Pozwoli mi to ukazać znaczenie Sorela nietylko z wewnątrz ale i z zewnątrz niejako, t. j. od strony stosunków, łączących go z najwyższą i najgłębszą myślą filozoficzną epoki.

I.

Podziwiam nieskończenie ludzi, którzy umieją streścić Hegla, opowiedzieć go ,,własnemi słowami". ,,Była sobie pewna Idea, ta Idea była najpierw niebytem, potem bytem, wreszcie stawaniem się". Do pewnego stopnia tak przecież przedstawia się zawsze „wykład". — Gdy idzie o Bergsona lub Sorela, trudność jest niemniejsza. Kto bowiem wyobraża sobie, że Bergson daje teoryę materyi albo wogóle określa jakieś istności, gdy posługuje się pewnemi pojęciami, nie zrozumiał tej najistotniejszej jego myśli, że poznanie filozoficzne nie może być wyrażone zapomocą form myślenia pojęciowego. Wszelkie zdania, formy: A jest B, nie mają sensu, gdy idzie o filozofię Bergsona. Stosunek myśli do rzeczywistości nie może być nigdy wyrażony w formie przewidzianej przez gramatykę. Myśl nigdy nie ujmuje innej rzeczywistości prócz tej, którą stała się ona sama i o ile się nią stała. Co więcej, ta rzeczywistość nie jest ani przekształceniem rzeczy, ani nawet procesem, ale wręcz tworzeniem, które nigdy nie jest czemś stworzonem, gotowem, zamkniętem.

Mówił mi ktoś w rozmowie o Poincarém i Bergsonie, że Poincaré jest o wiele oględniejszy, ostrożniejszy. Zdaje mi się, że to jest złudzenie. Zdaje mi się, że Poincaré wprowadza o wiele więcej bezwiednych hypotez i błędem Bergsona jest raczej to, że chce on myśleć bez hypotezy, nawet tej najkoniecz-

niej^zej, którą jesteśmy my sami. Ale tu nie o to mi idzie.

Jeżeli istnieje rzecz pewna i niewątpliwa w filozofii, to jest nią ta zasadnicza intuicya, którą naszkicowałem powyżej. Wszelka forma filozofii, która nie przyjmie w rachubę i za podstawę Bergsonowskiej intuicyi czasu, będzie odtąd już anachronizmem i absolutny relatywizm Poincarégo nie stanowi pod tym względem wyjątku.

Na czem polega intuicya czasu Bergsona? Na rzeczy nieskończenie prostej, na stwierdzeniu, że czas jest rzeczywisty. Co to znaczy? To znaczy, że jeżeli muszę czekać na moment, który nastąpi za godzinę, to znaczy to, że moment ten bezwzględnie nie istnieje. Nie istnieje nigdzie: ma być stworzony, zrodzony we mnie i poza mną, jako coś absolutnie nowego.

Zdaje się nam, że wiedzieliśmy to zawsze. Tak jest w życiu, ale nie w myśli. Do tej chwili wyjątkami są ci, którzy to umieją pomyśleć.

Rozumiemy, że w momencie n_1 niema momentu n_2, ale gdy myślimy o stosunkach między tymi dwoma momentami, pozornie tylko rozważamy je w czasie. Przedewszystkiem w jaki sposób można coś w czasie rozmieścić, gdy podstawowa zasada czasu, jaki znamy z przeżycia wewnętrznego, jest to, że moment wcześniejszy istnieje tylko w obecnym, jako obecny, który z niego się zrodził. Czas ukazuje się nam jako nieustanne narastanie jakby lawiny, cała nasza przeszłość jest w nas w tej chwili, ona jest nami, my nią, samym tym rozrostem jednocześnie i tem, co się rozrasta. Tak przedstawia się nam „czas“, „rzeczywistość“ w jedynym wypadku, gdy znamy je

od wnętrza, ale co znaczy znać inaczej, w jaki sposób powstaje zewnętrzna wiedza, „przyroda“?

Czem jest ten świat „zewnętrzny“ i jakim jest jego stosunek do świata „wewnętrznego“? Najogólniej, mówi Bergson, możemy to przedstawić w ten sposób. Istnieje całe mnóstwo obrazów, wszystkie one pozostają w pewnym stosunku względem pewnego obrazu centralnego „nas samych“ — „naszego ciała“. Gdy rozważamy te obrazy w ich stosunkach wzajemnych, wyczerpuje to określenie wszystko, co nazywamy światem zewnętrznym, materyą itp. Gdy rozważamy je w stosunku do tego „obrazu“ centralnego, nazywamy je „postrzeganiami“, „stanami świadomości“ itp. Jakiż jest teraz ten stosunek tych obrazów, które nazywamy materyą, do owego obrazu centralnego? W jaki sposób można mówić, że pierwsze są czemś zewnętrznem w stosunku do ostatniego? Co upoważnia nas do tego? Obrazy — świat zewnętrzny — są naokoło obrazu — ja; w jaki sposób jeden obraz może być w drugim, jeżeli o ile są obrazami, to zawsze i wszędzie są jeden na zewnątrz drugiego.

Obraz centralny różni się od innych tem, że zmiany jego są zależne od nas. Gdy szukamy mechanizmu tych zmian, odnajdujemy właśnie układ nerwowy, mózg, jako skomplikowane aparaty ruchów. Są one aparatami ruchów i niczem innem. Mózg jest takim samym obrazem jak drzewo, drzewo nie może być więc w żadnej mierze w mózgu. Mózg może się stać tylko instrumentem ruchów, które mogą wywołać zmiany w drzewie jak i innych obrazach. Niczego innego nie możemy odnaleźć w bezpośredniem widzeniu rzeczy. Ruch staje się tu ruchem tylko, nigdy to, co jest obrazem centralnym, nie wchłania w siebie obra-

zów zewnętrznych. Mózg, który jest częścią tylko jednego z tych obrazów, nie może być w żadnym stopniu przyczyną, siedliskiem tego, co istnieje na zewnątrz niego. Wyładowywa on tylko i koordynuje ruchy obrazu centralnego, które mogą spowodowywać zmiany w innych obrazach. W tej drodze nie odsłania się nam bynajmniej znaczenie tego przeciwstawienia „wewnętrzny“ i „zewnętrzny“, ale też myliłby się, ktoby widział teoryę, coś stałego w tych streszczonych tutaj stronicach *Matière et mémoire*. Bergson tylko konsekwentnie okazuje nam to, co bywa nazywane „czystem doświadczeniem“, „zastanem“, ale umie on myśleć konsekwentnie tam, gdzie Avenarius uległ hypnozie, Mach rozpłynął się w swych „elementach“ i „charakterach“ *a b c* i α β γ, a Poincaré chwyta za teleskop i narzędzia matematyczne, jako coś, co mu musi pozostać.

Mózg nasz, nasze ciało — są dla nas tak samo dane, jak obrazy, na tem zatrzymują się empiryokrytycy. Wszystkie pojęcia, widzenia, cały świat zewnętrzny są zależne od zmian mózgu, sam mózg jako wyobrażenie jest zależny od zmiany mózgu na chwilę przyjętej jako stała.

Bergson analizuje głębiej. Czem jest mózg? — ruchem, który wywoływa pewną zmianę; gdy zmiana jest dokonana, gdy ją analizujemy odnajdujemy, organy ruchu: ciało, układ nerwowy, mózg. Wszystko to jest jako wynik zmiany dokonanej. Czy istnieje więc postać rzeczywistości głębsza? Tak, istnieje samo tworzenie zmiany. Mózg jest cząstką świata, który roztacza się przed nami, gdy zdajemy sobie sprawę, cośmy przeżyli. Cośmy przeżyli. Widzieliśmy, że obrazy otaczające nas, nie są w nas, są po-

strzegane tam, gdzie zewnętrzność ich względem naszego ciała jest ich cechą. Pewne nasze przeżycia znajdują się na zewnątrz od naszego ciała. Świat zewnętrzny i my, jako cząstka jego, to już nasza teorya, nasze opowiedzenie rzeczy; tem, co to dźwiga, jest tworzenie nowego, wyłanianie się nowego.

Proszę zastanowić się nad nieuchronnością tej konsekwencyi: w momencie, gdy uznajemy, że obrazy świata zewnętrznego „zależne" są od naszego mózgu, t. j. gdy przyjmujemy, że pewien stan zewnętrznego świata odpowiada pewnemu stanowi mózgu, — tylko niechęć myślenia powstrzymuje nas od tej konsekwencyi. Co może zawierać pewien stan mózgu? tylko pewne usposobienia do ruchu, pewne wyładowanie i skoordynowanie ruchów. Stan A_1 zawiera w sobie obraz świata wraz z mózgiem w stanie a_1, stan A_2 zawiera w sobie obraz świata wraz z mózgiem w stanie a_2; — mózg tu i tam istnieje tylko tak samo jak i A_1 tj. jako obraz, jako cząstka pewnego stanu żywej istoty, gdy stan ten jest zanalizowany. Najgłębszą rzeczą więc przez nas osiągniętą jest samo życie.

Jako co ukazuje się nam życie wewnętrznie? Jako tworzenie nieprzewidzianego, wyłanianie z nas samych rzeczy nowych. Tak mówią nam, ale to jest złudzenie. Dlaczego? Dlatego, że w świecie zewnętrznym, przyrodzie itd. niema miejsca na takie życie. Tak, ale tu przekonujemy się, że ten świat zewnętrzny, ta przyroda jest czemś wtórnem, bardziej powierzchownem, że jako najgłębsza rzeczywistość ukazuje się to tworzenie i wywoływanie zmian.

Możemy iść dalej: możemy badać głębiej naturę tego zewnętrznego świata.

Oparty jest on na stosunkach przestrzennych; —

nie trzeba chyba dalej dowodzić, że są one klasyfikacyą ściśle związaną z naszymi ruchami czyli z naszemi różnemi postawami czynnemi. Każdy układ świata, mówią nam — odpowiada pewnemu stanowi mózgu; posługujemy się tą terminologią i tłumaczymy na swój język: istnieją różne nasze postawy twórcze. Świat zewnętrzny powstaje przez klasyfikacyę różnych praktycznych, czynnych postaw i zostaje utrwalony przez mowę.

Nasze przeżycia, nasze tworzenie zahacza o przeżycia i tworzenie współludzi, członków jednego i tego samego społeczeństwa; — mowa utrwala to, co w tych przeżyciach jest najważniejsze, wspólne.

Mowa utrwala, przekazuje nam wszystkie ustalone, zdobyte przez nasze społeczeństwo, przez ludzkość formy działania. Ją zastajemy, gdy zaczynamy żyć. Analizując nasze przeżycia, wyszukujemy i rozpoznajemy te właściwości, które zostały utrwalone przez mowę, w ten sposób tworzymy, jako otaczającą nas obecność, utajoną w słowie przeszłość plemienia i gatunku, w ten sposób wrastamy w pewien zewnętrzny świat.

Świat ten ma pewne właściwości: pierwszą podstawą mowy jest tożsamość znaczenia słów; niezmienność, stałość staje się zasadą naszego świata. Proces poznawczy polegał na tem, w jakiem słowie można rozpoznać jakieś nasze przeżycie: na znalezieniu tej rzeczy starej, która ukazuje się jako nieznana. Stały, niezmienny świat, byt — jest tylko krystalizacyą tego procesu.

Różne są postacie stałości. W miarę jak życie umysłowe zaczyna pozostawać w związku bliższym z czynnościami wytwórczemi, w miarę jak znaczenie

produkcyi i maszyn wzrasta, wzrasta też znaczenie tej części stałej przeżyć, która się wyraża w pewnych stałych i niezmiennych postaciach ruchu, pracy mechanicznej. Własności te zawsze miały wielkie znaczenie i przestrzenne określenia naszych przeżyć należały zawsze do najbardziej bezpośrednich, ustalonych momentów uspołecznionej przyszłości. — Wzrost znaczenia tych momentów społecznego działania i życia wysuwa tylko na pierwszy plan i rozwija to, co się ukazuje jako mechaniczne i przestrzenne cechy świata, jako świat matematyki, ścisłego przyrodoznawstwa. Świat zewnętrzny, więc i świat wewnętrzny, to najogólniej świat stworzony, rzeczywistość stworzona przez nas i tworzenie; bardziej ogólnie jeszcze, to rzeczywistość stworzona i ustalona w mowie i rzeczywistość jako tworzenie.

W zasadzie na tem zamyka się myśl Bergsona, i kto obznajomiony jest z dziejami filozofii zrozumie, jak wiele nieskończenie ważnych i głębokich prawd zostaje tu ustalone po raz pierwszy. Ale tu streszczałem tę filozofię tak szkicowo właśnie dlatego, że wprowadza ona nas w ten sposób w żywe centrum myśli Sorela i w zetknięciu z tą myślą sama filozofia Bergsona ujawni najbardziej utajone w niej bogactwo, pozwoli nam wyczuć całą niezmierną jej doniosłość.

II.

Jako najgłębsza rzeczywistość ukazało się nam życie jako tworzenie; gdy ujmuje ono samo siebie, odszukuje ono cechy ustalone przez mowę. Widzieliśmy, co to znaczy. Słowo i cała jego treść, a więc

zarówno świat pojmowany religijnie, jak i świat pojmowany przyrodniczo, moralnie, prawnie etc. to jest właściwie przeszłość pewnej grupy plemiennej, uporządkowana i ustalona w mowie. Gdy więc życie jako tworzenie wrasta w pewien świat, ustala ono właściwie swe stosunki ze swą grupą plemienną, uspołecznia się. Proces poznawania świata jest właściwie procesem pewnego konkretnego uspołecznienia. Psychologicznie jednak przesłania nam mowa i jej treść samo otaczające nas życie społeczne, wydaje się nam ono czemś głębszem, w niej wyrażają się religijne, metafizyczne, naukowe, moralne właściwości świata, wszystkie więc cechy pozornie starsze i głębsze od społeczeństwa.

Gdy usiłujemy określić samych siebie, czynimy to zawsze za pomocą tych cech, a później tak określone nasze ja staje się w naszych oczach bezpośrednią rzeczywistością, czemś zrozumiałem samo przez się. Doznajemy zawrotu głowy na myśl, że przestrzenność świata, jednostajny czas, materya, energia — są to ustalone przez mowę własności społecznego życia. Za ich pomocą tłumaczymy społeczeństwo.

Tu widzimy, że społeczeństwo nie może być wytłumaczone, nie może być poznane w żadnych kategoryach bytowych, za pomocą żadnych pojęć o Bogu, naturze, naturze człowieka, bycie. Konkretnie istnieje zawsze pewna krzyżująca się masa aktualnego tworzenia żyjących członków społeczeństwa, która rozporządza pewną ustaloną w mowie przeszłością społeczną.

Metafizyczne, przyrodnicze etc. własności świata zależne są zawsze od ustalenia się i zachowywania przeszłości społecznej, zależne są od tego, czy aktu-

alne życie, aktualne tworzenie utrzymuje tę przeszłość, tj. czy posługując się nią, utrzymuje samą siebie.

Utrzymanie się danego zespołu „tworzenia społecznego“, „danego społeczeństwa jako ciągłej twórczości“, staje się zagadnieniem podstawowem. Jak utrzymuje się zespół społeczny? — a) przekazując życie i rozwijając w niem własności i zdolności ustalone przez przeszłość, b) wytwarzając pewną sumę pracy, c) broniąc swej samoistności.

Gdy szukamy najgłębszej rzeczywistości, odnajdujemy ją teraz w tych określeniach jako sumę instytucyi i urządzeń rodzinno-płciowych, jako wytwórczość, jako organizacyę militarno-państwową.

Wells napisał niedawno, że cała nasza filozofia walczy dziś z trudnościami, które zostały wprowadzone do myśli europejskiej przez nieporozumienie logiczne metafizyków greckich. Wells pojmuje swą myśl powierzchownie, istotnie jednak jest to chyba zwrot najbardziej klasyczny w myśli naszej, gdy odnajdujemy jako najgłębszą rzeczywistość, jako źródło wszelkich ideologicznych, prawnych, moralnych, przyrodniczych określeń świata — ojczyznę, t. j. społeczeństwo ludzi mówiących naszą mową i usiłujących z ustalonej w tej mowie przeszłości, wydobyć środki wychowawcze, wytwarzając możliwie największą ilość pracy, ostającej się w współczesnym świecie. Na tym sposobie widzenia życia polega cała filozofia Sorela, ale nie istnieje dziś prócz niego człowiek, któryby tą metodą, jedyną, która czyni dziś zadość wymaganiom krytycznej myśli, umiał posługiwać się konsekwentnie jako narzędziem filozoficznem.

Proszę zastanowić się, co zawiera w sobie ten punkt widzenia. Zostaje tu do gruntu i to nie kryty-

cznie tylko, lecz pozytywnie przez stworzenie nowego, doskonałego narzędzia, przezwyciężona cała wewnętrzna budowa dotychczasowej myśli; ideologiczna ciągłość, bezpośrednia podstawa naszej logiki jak i naszych rozumowań etycznych, naukowych, prawnych, zostaje raz na zawsze uniemożliwiona w swych dotychczasowych formach, polegających na systematycznem zrywaniu związku pomiędzy myślą a życiem. Myśl dotychczasowa działała zawsze w ten sposób, że zawarłszy sumę pewnego doświadczenia w pojęciu lub systemie pojęć, uznawała ich intelektualne w myśl tej lub innej logiki rozwinięcie za samą rzeczywistość. Żadne postępowanie naukowe, pomimo najbardziej krańcowego empiryzmu nie było jednak w istocie swej niczem innem jak pewną ideologiczną, sztuczną konstrukcyą. Logika, etyka, nauka rozwijały się w myśl założenia, że aby wykazać swe prawa wobec życia, myśl musi osiągnąć zlanie się z pewną postacią niezależnej rzeczywistości i że następny jej rozwój jako zawierający już określenia bytu samego musi posiadać dla życia zasadniczą, niezmienną wartość. Gdy filozof czystego doświadczenia wykazuje, że jego konstrukcye opisują tylko to, co jest dane, zastane, to dane, zastane jest tylko postacią, jaką w jego umyśle przybiera rzeczywistość niezależna, jest tylko poszczególną postacią tej samej, zasadniczo-ontologicznej struktury myśli.

Mam nadzieję, że jest już rzeczą dostatecznie pewną dla każdego mojego czytelnika ta prawda, że żadna teorya, żadne pojęcie, żadna sformułowana idea moralna nie mogą zawierać nic więcej jak tylko pewną sumę osiągniętych przez życie zbiorowe doświadczeń, wyrażoną w terminach ustalonej i zorganizowanej przez

mowę przeszłości społecznej. To, co nazywamy faktem przyrodniczym, jest zawsze określonem w terminach dotychczasowej nauki, t. j. dotychczasowej mowy, systematyzującej działanie naszej technicznej i specyalnie doświadczalnej instrumentacyi. Gdy więc konstruujemy naszą teoryę od faktu do faktu, pozornie tylko jesteśmy niezależni od ideologii przeszłości dziejowej, jest ona utajona w strukturze wewnętrznej tego, co faktem nazywamy. Gdy mówię m ó z g i gdy mówię d u s z a, gdy mówię m a t e r y a i gdy mówię d u c h lub i d e a, czynię zawsze to samo, systematyzuję pewien zespół przeszłości i aktualnych doświadczeń. Gdy teraz sądzę, że pozyskane przezemnie elementy poznania, fakty, prawa posiadają jakąś niezależną rzeczywistość, łudzę się — istnieją one o tyle, o ile istnieje ta forma życia, która je wytworzyła. Poznanie nie prowadzi nas nigdzie w ponadżyciową, ponadaktualną i społecznie czynną rzeczywistość: niema żadnych etycznych, logicznych, ponadżyciowych gwarancyi, żadnej logicznej ani etycznej ponadżyciowej ciągłości. Zdolność trwania zespołu życia, który wytworzył daną religijną, etyczną, przyrodniczą ideologię, jest podstawą jedyną tych wszystkich dziedzin twórczości, ich jedynem metafizycznem znaczeniem, jedyną metafizyczną, realną treścią.

Wszelka konstrukcya ideologiczna n i e z a l e ż n i e od tego, na jakich specyalnych jest oparta podstawach, wytwarza złudzenie, że osiągniętem w niej zostało c o ś, co czyni właściwie w tym przynajmniej zakresie ż y c i e i d e a l n i e, myślowo niepotrzebnem: tem a tem bowiem jest świat, przyroda, ewolucya. Wszelka logika miała za zadanie odpowiedzieć, w j a k i c h w a r u n k a c h m y ś l n a s z a s t a j e s i ę n i e z a l e ż n ą o d ż y c i a h i s-

torycznego, które ją wytworzyło; tak bowiem można streścić podstawowe zagadnienie logiczne: w jakich warunkach myśl nasza staje się poznaniem. Odpowiedź Sorela brzmi: poznanie jako kontemplacya pozażyciowej czy ponadżyciowej rzeczywistości jest fikcyą, myśl w żadnych warunkach nie staje się niezależną od życia grupy ludzkiej, która je wytworzyła, nigdy nie wyraża nic innego jak pewną sumę działalności ludzkiej, pewną sumę pozyskanych, wytworzonych właściwości życia ludzkiego. Jest to koniec wszelkiej ideologii, koniec wszelkiej inteligencyi, jako klasy samoistnej, koniec bramanizmu we wszystkich jego odmianach. Jest to zwrot, który zaciąży na całej przyszłości kultury europejskiej, kres bowiem kładzie organizacyi życia umysłowego, opartej jako na założeniu na zrywaniu związków z konkretnem życiem zbiorowem. Metafizyka powstała jako surogat ojczyzny, jako jej ruina; ojczyzna odzyskuje swe prawo. Życie historyczne i aktualne narodu, naród jako żywa twórczość zespolona przeszłością i tworząca swą własną, samoistną, niepodobną do niczego innego przyszłość — oto jest właściwe ognisko naszego życia duchowego, jedyna i najgłębsza nasza podstawa w bycie. Nie komunikujemy się z niczem bez pośrednictwa narodu, żadna droga, która nie prowadzi poprzez jego dźwigający nas duch-ciało, nie prowadzi do życia, jest bowiem tylko wrogim własnej ich naturze, zabójczym dla nich sposobem zużytkowywania naszych zdobyczy umysłowych i duchowych.

Niechaj nikt mi nie mówi o uczonych, uczeni twórczy, wielcy badacze zużytkowują w swej pracy umysłowej masę powagi moralnej, czujności, rygoryzmu, wiary w głęboką prawość życia; ich metody

są tylko najwyższem uświadomieniem ich głębokiej, pełnej szacunku i sumienności postawy wobec życia. To, co okazuje się jako metoda badacza, jest zawsze tylko zintelektualizowaniem tych postaw, jakie wytworzyły wobec życia obyczaje danego narodu, tych jego warstw, z których wyszedł uczony. Nauka jest tylko pewną postacią sumiennego życia. Nauka jest międzynarodowa o tyle tylko, że działa na ogólne warunki życia narodów, nie dochodzi jednak do niej żaden umysł płytki, a więc nigdy nikt, kto z pewną częścią swej rzeczywistości narodowej, surowego i tragicznego życia narodowego nie był związany. Nie dochodzi do niej nikt inaczej i nie staje się nauka życiem jak tylko o tyle, o ile chwycą się jej ludzie, zdolni podporządkować swe życie celom ogólnym, ludzie o silnej dyscyplinie moralnej, o wielkiej i trwałej miłości. Oni to stanowią siłę nauki, w nich jest moc, która abstrakcyjnie ukazuje się jako siła konsekwencyi czysto intelektualnej.

Baczny czytelnik przypomni sobie może, że ma już podobną koncepcyę świata i życia, że podobne ugruntowanie całego życia umysłowego, całego naszego duchowego istnienia w nieskończenie czynnem i głębokiem stopieniu się z narodem, jako wielkiem źródliskiem twórczości, nie jako myśl metafizyczna, lecz jako żywe ujęcie głębokiej prawdy, odsłania się przed nami w najgłębszych, najszerszych i najczystszych stronicach Kursu literatur Mickiewicza. Autor niniejszego studyum zdaje sobie sprawę, jak wiele pod względem czysto i wyłącznie filozoficznym już zawdzięcza Kursom, pomimo to jednak chciałby przypomnieć, że nie zastępują one, nie mogą zastąpić prac Bergsona i Sorela, w których stanowisko tu rozpatrywane jest uza-

sadnione nie na samem poczuciu etycznem i nie na intuicyi, która daje i ma pewność, ale źródeł i natury jej nie zna, lecz właśnie w doskonałem, ścisłem i niezbitem samopoznaniu myśli ludzkiej. Trzeba nieustannie tworzyć nowy język, gdy się chce charakteryzować ten nasz punkt widzenia, myśl jąka się tu i zachłystuje słowami. Ciężko jest wyrwać widzenie żywej, krwią tętniącej prawdy.

Myślisz czytelniku i jeżeli myślisz głęboko i szczerze — siebie chcesz poznać, zrozumieć, kim jesteś, aby życie twoje szło z ciebie i wrastało w ciebie, byś był sprawcą, a nie punktem przejścia i skrzyżowania transmisyi. W jaki sposób chcesz się określić? W kategoryach prawdy mówią ci: świat jest energią, świat jest ewolucyą, świat jest duchem, ergo ty, jego cząstka, jesteś tem i tem. Czy ty jesteś cząstką istotnie tego świata, który może być tak określony? W jaki to sposób można ciebie, który sam mówisz, wypowiedzieć, zawrzeć w słowie? Badasz te słowa, analizujesz je, nie zatrzymuj się w analizie: mocą czego czas płynący przez wnętrza ludzkie ma wogóle własności dające się rozpoznać, zawrzeć w słowie? Jakże to jest, że jest on przestrzenny n. p., albo że mają w nim moc pewne właściwości moralne? Szukaj. Znajdziesz wreszcie pewną ciągłość utrzymującego ją i wychowującego własnym wysiłkiem życia. Zrozumiesz, że istotnie głębokiem, potężnem jesteś sam zjawiskiem. Każda chwila twoja bije w twem sercu, mówi do twej myśli własnościami, wytworzonemi w niej przez ludzi, twoich poprzedników, przez nich, którzy sprawili, że Polska, mowa nasza, dusza nasza nie jest sobie przypadkowem ukształtowaniem martwej i obojętnej natury, lecz wiel-

ką i samoistną rzeczywistością duchową, czemś, co istnieje jako jeden z momentów bytu samego, wyrasta z jego dna, póki są Polacy. Są rzeczy starsze i głębsze od narodów, ale nie poznaje się człowiek jak tylko przez naród, gdyż niema beznarodowych, międzynarodowych organów duchowego życia. Wiem i wierzę głęboko, całą istotą wierzę, że jest ludzkość, że człowiek sam jako taki prowadzi, tworzy zbiorowe dzieło, ale organami jego życia są narody i myśl nasza działa tylko poprzez nie. Międzynarodowa jest instrumentacya, ale siła, mocą której człowiek zdobywa tę instrumentacyę, utrzymuje ją, siła, która sprawia, że jednostka staje się żywiołem dostatecznie poważnym i głębokim, by ją uznawał świat pozaludzki, by miała ona w sobie tę starą sumienność, to zżycie się z bytem, które wytwarza nawet powierzchowną, matematyczną wiedzę, siła ta wyrasta z emocyonalnych potęg, mocy wspomnienia, zawartych w słowie, w słowie pojętem nie jako esperanto, ale jako ta najgłębsza poezya, która była przez wieki tworzona przez przeżycia serca i sama jedna tylko na serca działa. Niezależni od słowa narodowego są tylko ludzie, którzy nigdy niczego do dna pełnie nie przeżywają, ludzie niecałkowici, ludzie w najgłębszem znaczeniu tego wyrazu nieszczęśliwi, bo dotknięci najstraszliwszą klęską wysychania samych źródeł człowieczeństwa.

Może teraz zrozumiałem się stało, dlaczego rozpocząłem wykład tej filozofii od Bergsonowskiej teoryi czasu. Nic ciekawszego jak te nieporozumienia, które tu zachodzą: — wciąż jeszcze każdy uważa za konieczne spłacić dług Spinozystycznemu *„sub specie aeterni“*. Myśl nasza filozoficzna tworzy sobie

płaszczyznę pozaczasową i na niej rozmieszcza swoje wartości logiczne, poznawcze, metafizyczne. Czas jest rzeczywistością; rzeczywistością jest samo narastanie, tworzenie, mocą którego cała nasza przeszłość dźwiga nas i w nas nad sobą zawisa, zanim sama siebie przyszłością uczyni. Tylko iluzye mowy narzucają nam widmo gotowego, zamarzniętego świata: na jego powierzchni żyją narody, żyją pozornie, właściwie są one już w bycie, a są w czasie tylko dla naszej empirycznej świadomości. Rzeczy mają się więc przeciwnie: prawdą jest właśnie świat, życie jako narastanie. Życie czasu nie jest pozorem, lecz najgłębszą rzeczywistością. Widzieliśmy, w jakiem znaczeniu jesteśmy starzy, przyjrzyjmy się teraz tej stronie prawdy, która ukazuje nam młodość naszą. W żadnem pojęciu nie da się zamknąć nasza działalność, nie da się ona wydedukować z żadnego świata, my, działalność nasza, wola, wszystko to jest nie zastąpione, nie istnieje nigdzie, póki przez nas dokonane nie zostanie.

Kto zna dobrze dzieje myśli europejskiej XIX stulecia i umie przyznawać się wobec samego siebie do prawd nieprzyjemnych, ten wie, że zawsze dotąd pisarze i myśliciele, uważani za przedstawicieli kierunków zachowawczych lub reakcyjnych przewyższali swych przeciwników nie zakresem swej wiedzy, co mogłoby być przypadkowem, lecz głębokością swych myśli o istocie ludzkiego życia, społeczeństwa, historycznej działalności. Stronnictwa i ludzie, czyniący swe powołanie i posłannictwo w „posuwaniu" naprzód historyi świata, robienia jej, zazwyczaj pojmowali ją dość powierzchownie i płytko. Obok Proudhona — Sorel jest pierwszym myślicielem nawskróś rewolucyjnym i jednocześnie posiadającym umysł dla głębokich, po-

siadających własną swą logikę sił życia. W Bergsonowskiej wizyi jest pewien panteistyczny, a więc niebezpieczny odcień, ale z tem zastrzeżeniem oddaje ona ten rys, o który nam idzie. Żyjemy wydźwignięci przez potężne życie, którego przeszłość jest w nas, pod nami: czyny nasze padają w tę przeszłość. Gdy znajdujemy się w jakiejś sytuacyi życiowej — twórczość nasza ma do rozporządzenia wszystkie mechanizmy dotychczas już wytworzone; dopóki może posługiwać się tymi mechanizmami, czynność nasza jest tylko numerycznie czemś nowem, gdy jednak nie odnajdujemy siebie w niczem, w żadnej dotychczasowej sytuacyi, gdy nieprzewidzianość naszego ja ukazuje się przed nami, wtedy właśnie zstąpiliśmy aż na dno przeszłości, jesteśmy teraz jakby z poza tamtej strony pamięci, dźwigamy ją całą i z niej usiłujemy wytworzyć to niebywałe nowe, które odpowiada naszej nieprzewidzianej, po raz pierwszy zrodzonej myśli. Wiedzą o tem artyści: im bardziej wzrasta ich samoistność, w tem głębsze pokłady duszy plemiennej zstępuje ich twórczość. Czyni przecież poeta prawdziwy to właśnie nieustannie z językiem, dźwiga na nowo całą przeszłość plemienną w mowie utajoną i zawładnąwszy nią, przekuwa. Poeta, którytby swą oryginalność zasadzał *na samoistności i odrębności wobec mowy*, prawdopodobnie nie wyraziłby głęboko ani jednego własnego uczucia. To samo we wszystkich dziedzinach życia. Im głębszą jest siła naszej twórczości, tem rozleglejsze i głębsze są te zakresy życia, za które czujemy się odpowiedzialni. Sorel, który wierzy w przyszłość klasy robotniczej, ukazuje jej, jak bogatem i skomplikowanem jest bezwiednie przez nią dźwigane dziejowe, kulturalne życie: to właśnie macie stworzyć; to lub coś, co mając

w sobie całą tę przeszłość będzie bardziej żywem, macie stworzyć, jeżeli myślicie o swobodzie.

Dlatego tak trudno jest dzisiejszemu, szukającemu klasyfikacyi partyjnej człowiekowi zrozumieć Sorela. Wydaje się jakąś anomalią jego niezależność wobec stronniczych określeń; kim jest ten człowiek, który zgłębia z niezmordowaną cierpliwością zagadnienia teologii i organizacyi katolickiej lub traktuje jak coś współczesnego sprawę Sokratesa, czego szuka on właściwie, za pomocą jakich idei można go określić? Autor książki, uzasadniającej nieubłagany klasowy charakter ruchu proletaryackiego i jednocześnie krytyk ostateczny chyba teologii postępu, a przedewszystkiem pisarz, który nie uznaje żadnego szablonu w sposobie ujmowania, traktowania żadnej sprawy.

Sorel wie dobrze, że pojęcia, idee, charakterystyki wielkich zdarzeń i postaci, są to tylko pozornie wielkości stałe. Zmieniają one znaczenie swe od pokolenia do pokolenia, niedostrzegalnie, wprost dlatego, że „żywi tylko życiem mogą żyć", że każde pokolenie zajęte jest tylko sobą, chce zrozumieć tylko siebie i posługuje się przeszłością, ideami, w celu wytworzenia z nich obrazu, planu, oryentacyi dla coraz to nowego położenia. Kto chce zdać sobie sprawę, jak dalece jest to słuszne, niech stara się odnaleźć swoje stany duszy z przed roku 1904, a spostrzeże, jak to trudne do wykonania. Rzeczą bardzo ciężką jest zrozumieć np. stosunek współczesnych do powstania listopadowego, pamiętać choćby już tylko to, że nieznanem było mu to, co my znamy.

Sorel więc nie opiera się nigdy na pojęciach, lecz usiłuje zdać sobie sprawę z tej sytuacyi życiowej, z tej struktury społecznej, z ówczesnego dramatu, których

wynikiem była idea. I bada każdą taką sytuacyę w myśl tych założeń, które scharakterowaliśmy powyżej. Ludzie każdej epoki tłumaczą sobie w swój sposób dlaczego żyją, ale żyją oni i myślą dlatego, że istnieją jako system rodzinno-płciowy, system wytwórczości i organizacya państwowo-militarna. Istnienie człowieka jest niewytłumaczalne, jest twórczem dziełem jego własnej twórczości. Nie możemy tej twórczości wysnuć z żadnych pojęć, one już istnieją na jej podstawie. Praca Sorela więc jest nieustannem analizowaniem struktur duchowych, logicznych i odsłanianiem tych faktów, które ukazują nam, w jaki sposób człowiek utrzymuje swoje życie jako istnienie przekazujące pewne wartości psychiczne w bycie, pozaludzkim świecie.

Sorel nie myśli o twórczości w kategoryach stworzonego, lecz w momentach samej twórczości. Rezultatem też jego pracy jest, że wyzwala, że czujemy swoją samoistność wobec wszystkich pojęć, teoryi, które ukazywały się nam jako obejmująca nas wraz z naszem nienarodzonem jutrem — istota świata. Odnajdujemy siebie i życie własne jako coś, czego wydedukować nie można. Znajdujemy się jakby w próżni i utraciliśmy związek z wszystkiemi pojęciami. Tak jest, ale odzyskaliśmy związek z życiem, z żywymi ludźmi naszego pokolenia. Przed nami już jest ta jedna droga: żyć, tworzyć własne nasze życie tak, aby wytrzymywało ono naszą miarę; już nie usprawiedliwia nas nic, że my sobie jesteśmy etapem ewolucyi, może tylko złudzeniem. Prawda, to jest właśnie to, że ciągle z życia tworzymy jutro i że to jutro żyć już nie przestanie. Ludzie, którzy nas otaczają, przestali być widmami, upiorami: są to takie same jak my niewysłowione rzeczywistości i teraz odsłania się przed nami nowe zna-

czenie wszystkich pojęć, teoryi — są to środki porozumiewania się, są one tem, czem są jako linia połączenia między nami a nimi.

Sorel nie macchiavellizuje (choć ma on do tego skłonność i jest to jeden z braków tego pięknego umysłu, wytworzonych w nim przez zapoznanie się i walkę z retorami), gdy roztrząsa on z głęboką bezstronnością teoryę i hasła, najdalej od siebie stojące, widzi on w nich nie teorye świata, z których jedna tylko może być prawdziwa, lecz różne skupienia, różne ukształtowania życia, które są nie tem, co o sobie myślę, lecz tem, co czynią z życiem naszem, życiem jako rodziną, życiem jako wytwórczością, życiem jako ojczyzną.

Tu odnajdujemy powiązanie z tem, co na wstępie mówiliśmy o zagadnieniu prawdy i jednocześnie przeprowadzamy bardzo ważną linią demarkacyjną. Sorel nie może już wrócić do żadnego z tych punktów widzenia, który wyrażał się za pomocą takiej lub innej konstrukcyi ideologicznej. Moment, w którym życie nasze ukazuje się przed nami swobodne i obnażone z ideologicznych przesłon, jest momentem krytycznym. *Il n'est pas indifférent que ce témoin a paru* — jak wyraża się o czemś analogicznem Blondel. Jest to ten sam moment, który ukazywał się jako samowola bezwzględna Nietzschemu. Tu jednak zostaje on rozwinięty. Człowiek żyje, tworząc życiem swoje własne znaczenie — poprzestajemy tu na razie na tej formule. Sam on wybiera cel i sens swego życia, jego kierunek i charakter. Jest swobodny. Ale co może uczynić ze swej swobody? — przeżyć swe ludzkie życie w pewien sposób. Jest niezależny od innych, czy doprawdy? Jeżeli wyklucza ich ze swojej decyzyi, może wybierać

tylko jedną z form życia już stworzonego, może posługiwać się tylko historycznie ziszczonemi postaciami psychiki, jeżeli nawet chce być swobodnym jako artysta. Tylko już dusze stworzone, rzeczywistości psychiczne wytworzone są przed nami. (Naturalnie cały ten wybór jest pewnym rodzajem kartezyańskiej fikcyi filozoficznej). Chce tworzyć życie całkiem nowe: musi ono utrzymywać samo siebie w świecie; jeżeli pozostaje w swem odosobnieniu, ma do wyboru tylko między różnemi już istniejącemi sytuacyami ekonomicznemi, między formami ich patosu. Niezależność bezwzględna to niezależność stwarzająca podstawy swe w bycie; tylko jako członek społeczeństwa swobodnych robotników swobodną i świadomą pracą stwarzających cały gmach ostającej się na osiągniętym już poziomie lub przewyższającej ten poziom, może być niezależnym nowoczesny człowiek, który przeżył ten moment. To jest droga bezwzględnego tworzenia w życiu, w świecie, jakim jest. To jest droga na szczyt, gdzie człowiek — naród mówią j a o sobie.

Sorel nie lubi mówić o szczytach i wierzy on wraz z Meredithem, że modlitwa nasza winna być jak mała fontanna blizka ziemi; pisma jego mają możliwie mało z apokalipsy i eschatologii; do tego punktu jeszcze wrócimy.

Tu idzie nam o inny rys. Sorel przyjmuje historyczną rzeczywistość jako jedyną naszą metafizyczną istotę, ale na dnie tej rzeczywistości odnajduje twórczość, która ją stworzyła i każe jej świadomie i swobodnie tworzyć życie. Ale życie własne. Nie poprzestajemy na snach, tworzyć mamy organizacye, które ostoją się, mogą trwać z punktu widzenia tych głębokich, tragicznych sprawdzianów, jakie poznaliśmy. Prze-

nosi on nas ze środowiska „ideologicznie przeobrażonego“ w środowisko tworzenia bezwzględnego, które uznaje tylko to, co jest stworzone przez człowieka, tak jak tworzy swoje dzieło życie poza nami. To, co było w naturaliźmie, ekonomiźmie poczuciem obcości człowieka w świecie, to, co było w historyźmie zrozumieniem samoistności dziejów, to, co było w romantyźmie, idealiźmie — prometeizmem, zostaje tu stopione w jeden żywy i organiczny punkt widzenia. Zrozumienie, że pojęcia, idee są dziełami życia, nie czyni nas sceptykami, dyletantami zdanymi na rzecz przypadku wobec nich. Kryteryum jest w nas samych, w życiu, którem jesteśmy i tworzymy. Ale kryteryum to nie staje się doktryną, pozostaje jedynie tworzeniem samego życia, jego nowych form w historycznie stworzonem zbiorowem życiu. Historya stworzyła nas, dusze nasze, za jej pomocą tylko możemy tworzyć zaczątki życia, wytrzymującego miarę osiągniętego samopoznania, pierwsze zawiązki organizującego się, walczącego społeczeństwa swobodnych robotników.

Naturalnie, nie mam zamiaru twierdzić, że ten wynik życiowy: odnalezienie swej istoty w ruchu klasy robotniczej swego narodu, jest czemś w rodzaju wniosku czysto intelektualnego. Sprawa ta przedstawia się głębiej. Myśl pracująca usiłuje poznać własne swoje podstawy, psychika bezinteresowna chce zrozumieć, czem jest w świecie. Gdy rozpadają się pod ciosami krytyki wszystkie stanowiska ideologiczne, psychika, myśl odnajduje tylko siebie, odnajduje tylko warunki swej niezależności, bezinteresowności — warunki wiary w samą siebie.

Nie znaczy to jednak, abym twierdził, że na tym poziomie tylko bezinteresowna psychika, myśl samo-

istna ustalić się mogą; sama myśl przedewszystkiem jest w znacznej mierze twórczością bezwiedną, nie dającą się zamknąć w żadnych warunkach jak życie samo, a następnie sam ten nasz bezwględny punkt widzenia, wynik najgłębszej analizy, jak wierzę — pozwala nam tłumaczyć powstawanie i ustalanie się innych poziomów.

Psychika nasza odnajduje siebie w świecie wierzeń, wartości, wzruszeń, wytworzonych przez historyę, świat ten wewnętrzny łączy ją z całem dzisiejszem aktualnem życiem zbiorowem, które poruszane przez tę żywą przeszłość, koordynowane przez nią, jutro tworzy. Życie zbiorowe, to wielorakość nieskończenie skomplikowana organizujących się i rozkładających wspólnot i ciągłości częściowych na tle wspólnoty i ciągłości zasadniczej i najgłębszej. Wszystkie te wspólnoty żyjąc, komplikując się — tworzą pewne następstwa, wytwarzają pewne właściwości bio-psychologiczne. Widziane od strony świadomości przedstawia się nam to ich życie jako mnóstwo wprost wyłączających się stanowisk, każde wie coś o prawdzie, która jest tylko jedna i skoro tak, może być określona, tylko w jeden sposób. Widziana od strony życia rzecz przedstawia się inaczej: wszystko, co w jakiejś mierze potęguje siłę naszą, co czyni nas społeczeństwem produkującem silniejsze, zdrowsze, bardziej usposobione do walki na najwyższym poziomie technicznym potomstwo jest głęboką, najgłębszą prawdą, z którą obcuje się nie przez myśl, lecz przez życie. Tu nie może być mowy o dyletantyźmie, gdyż powaga i głębokość przekonania płynie nie z wiary, że taki a nie inny jest świat — wszyscy głębsi psychologowie od Newmana i Blondela aż do Sorela i Bergsona zgadzają się, że właśnie takie usta-

lone teorematy są mniej płodne, — lecz głębokie zrośnięcie z życiem, które się prowadzi, przeświadczenie, że się jest czemś niezaprzeczalnem, czującem swe prawa do istnienia w tym głębokim i potężnym świecie. To jest jedyna rzecz konieczna. I gdy szukamy sprawdzianów przy ocenie współczesnych nam prądów, o tem powinniśmy pamiętać, że prawdy się nie poznaje, lecz jest się nią w pewnej, ale niewątpliwej mierze. Poza powierzchnią psychiki i myśli odnajdujemy głębokie życie naszego narodu, warunki, w jakich żyć on musi i badamy, co w nim, ten lub inny zespół myśli, wartości kulturalnych tworzy. Czy znaczy to, że nie mamy mieć ani metafizyki, ani poezyi, tylko statystykę? Przeciwnie, tylko myśli żarliwe i głębokie stają się siłami i gdziekolwiek będą, jest życie, tworzy je ono. Droga od Polski dzisiejszej rozdartej, zdeptanej, o świadomości bogatej i świetnej, lecz zrośniętej z formami istnienia, które muszą być przez twórczość narodową przezwyciężone — do Polski, co świadomością własną ma się wyzwolić i wychować na wielki naród, żyjący w twardym i głębokim, nowoczesnym świecie, musi być cała przez twórczość ducha przebytą, wytkniętą, stworzoną.

To właśnie tworzyć potrzeba: życie duchowe, zdolne tworzyć nowe, czyniące zadość wymaganiom dzisiejszym — życie. Rozprasza się mgła pojęć, jako jakichś istności i wróżek, co za nas pracują; my to, żywi ludzie, mamy przetworzyć, podźwignąć tę ziemię. Zrozumieć, że ona, naród żyjący na niej stworzyły nas, że my, to ona. Zrozumieć musimy, że nie znajdziemy żadnego głębszego od tej rzeczywistości dla nas bytu. Że uboższe metafizycznie i myślowo są wszystkie abstrak-

cye ukazujące nam byt niezmienny, poza czy ponadnarodowy.

Nie zrzekamy się żadnej myśli, żadnej wartości: mamy stworzyć życie istniejące mocą własną i w samej budowie psycho-biologicznej Polaka musi być ugruntowana łączność z życiem natężonem, twórczem. Nauka nie mówi nam o bycie niezmiennym, niezależnym od człowieka, ale jest organem, jest więcej niż narzędziem, jest formą samą wyczerpującego ją życia. Nauka nie stwarza ograniczeń dla naszej twórczej myśli, nie mówi nam: świat jest tem albo tem, ale określa nam warunki współżycia naszego ze światem pozaludzkim, jest jakby systemem znaków, na które odpowiada nam świat poza nami, (myśl Maurycego Blondela). Sztuka, religia, filozofia nigdy nie zawrą w żadnem pojęciu życia, które było i będzie jego nieskończonością. Będą one zawsze tylko naszem samopoznaniem, głosem tej części prawdy, tej jej postaci, która jest w nas. Aby wierzyć właśnie sobie, jako duchowi, jako czemuś, co czuje, myśli, „ja" mówi, a jest samoistne, czuć się musimy wobec potęgi żywiołu również żywiołem, choć przepojonym duszą. Ja nasze musi czuć się również znikąd, jak burza, wicher, morze w widzeniu artysty. Musi ono być pewne, że nie przystosowuje się w tej właśnie duchowej twórczości do żadnej uznanej za byt, zastygłej psychiki ludzkiej. Ja artysty musi wziąć w siebie historyę całego narodu, całego plemienia i czuć, że żyje ono w nim nie dlatego, że uświęca ją taki a taki uczłowieczony już, sfałszowany świat. Ja tworzące szczytowe dzieła sztuki, muzykę Beethovena jest tak sam na sam z nieznanem i głębokiem życiem pozaludzkiem, jest tak skaliście samotne i tak wewnętrznie prze-

pełnione człowiekiem, że niema wyższego może stanowiska ten dziw, który pracą swą i siłą wywalcza swe istnienie i mocą swoją stwarza świat, co ma być duchem — jak ta właśnie twórczość. Stanowisko pracy, to jest jedyne stanowisko filozoficzne, które nie fałszuje człowieka i nie fałszuje pozaludzkiego życia, lecz widzi sam nieosłonięty, nagi, bezimienny cud.

III.

Skreśliliśmy dotychczas najważniejsze punkty widzenia Sorela; najważniejsze oczywiście z punktu widzenia naszego konkretnego zadania, które polega na tem, aby nawiązać związek pomiędzy tym myślicielem, a współczesną naszą myślą polską. Sądzę, że niejednokrotnie jeszcze będę miał sposobność pisania o Sorelu i łudzę się nadzieją, że przyjdzie może czas, gdy będzie można w języku naszym wystawić pomnik bardziej odpowiadający wartości wewnętrznej tego wychowawcy sumienia duchowego i prawości. Wiem, że zarys ogólny stanowiska Sorelowskiego może do pewnego stopnia zdziwić ludzi, którzy znają pisma Sorela, chociaż symptomatów tej znajomości, a nadewszystko zrozumienia nie udało mi się jeszcze w literaturze naszej zauważyć. Zdumienie to może dotyczyć przedewszystkiem pojęcia ojczyzny, ale ktokolwiek zna rzecz Sorela o Renanie, o Sokratesie i upadku świata starożytnego, wie, że raczej niedostatecznie, niezbyt dobitnie uwydatniłem ten moment Sorelowskich zapatrywań. Wprowadzać w błąd mogą tu pewne frazesy Sorela, jak n. p. gdy cytuje on słowa wielkiego socyalisty Felontier'a lub ton pewnych oddzielnych zwrotów; ale oddzielne te zwroty są zawsze umotywowane i uwarun-

kowane w ten sposób, że tylko człowiek bardzo lekkomyślny może mówić o jakiemś powinowactwie z H e r v é m. Niema chyba umysłowo mniej do siebie podobnych. Ale niewątpliwie źródłem o wiele trudniejszem do usunięcia nieporozumień jest to, że ludzie nie chcąc czytać Sorela, czytając jego pisma, ale chcą odnaleźć u niego to, co się powinno według ich zdania znajdować w książkach marksisty. Dzięki temu dochodzą oni do przekonania, że Sorel jest bardzo źle napisanym marksistą. Możnaby napisać cały tom na podstawie obserwacyi nad czytającymi Sorela i piszącymi o nim socyalistami rosyjskimi. Osobiście próbowałem też czytać Sorela jak ucznia Antonia Labrioli i przeczytałem go parę razy, zanim doszedłem do przekonania, że Sorel jest samym sobą, to jest mniej świetnym pisarzem, ale głębszym niż Marks myślicielem, a przedewszystkiem myślicielem mającym umysł dla całego szeregu zagadnień, dla Marksa niedostępnych i że jeżeli go można zestawiać i przeciwstawiać, to drugim biegunem tych zestawiań i przeciwstawiań może być raczej Hegel niż Marks. Następnie utrwaliłem się w dawno już zarysowującem się przede mną przekonaniu, że co innego jest potężna, tytaniczna wizya ekonomicznego świata i walki proletaryatu stworzona przez Marksa, a co innego nieskończenie dowcipnie i mądrze pomyślane i zbudowane narzędzie publicystyczne i agitacyjne, znane jako marksizm, a stworzone przez Engelsa; że dalej, przyjaźń między Marksem i Engelsem była zjawiskiem pięknem, głębokiem i podniosłem, ale że poczucie właśnie czynnej jedności nie dopuściło prawdopodobnie do wyjaśnienia, że nie było ani jednego pojęcia, ani jednego widzenia, ani jednej metody, które nie stawa-

łyby się przeszedłszy z głowy Marksa do głowy Engelsa czemś zupełnie innem, i to, jeżeli chodzi o filozoficzną naturę pojęć c z e m ś biegunowo przeciwnem — że wreszcie Marks był głębokim syntetykiem, wizyonerem, twórcą całkowicie samoistnej i do pewnego stopnia spowinowaconej z Sorel-Bergsonowską filozoficznej wizyi świata, Engels zaś całe życie stał nazewnątrz filozofii, choć ludzie utożsamiający zdolności filozoficzne ze zdolnościami logiczno-analitycznemi są innego zdania. Doszedłem dalej do wielu innych przekonań, ale o tem już powiem nieco dalej.

Ważną jest bardzo rzeczą, aby nie wyrabiać sobie zdania o Sorelu na podstawie jakiejś pojedynczej jego pracy. W każdym razie sądzę, że niezbędnem jest dla mniej więcej całkowitego zrozumienia jego myśli zapoznać się z następującemi przynajmniej dziełami: *„Saggi di critica del marxismo"*, *„Insegnamenti dell'economia moderna"*, *„Degenerazione capitalista e degenerazione socialista"*, *„Reflexions sur la violence"* *„Les illusions du progrès"**), chociaż niema właściwie książki, niema artykułu Sorela, które nie dawałyby nam czegoś nowego,

---

*) Oprócz wymienionych znam jeszcze: *„Procès de Socrate"*, *„L'avenir socialiste des syndicats"*, *„La ruine du monde antique"*, *L'église et l'état"*, *„La valeur sociale de l'art"*, *„L'introduction à l'èconomie moderne"*. Ważnym jest w tegorocznej *„Revue de la Morale et de la Métaphysique"* artykuł o współczesnej myśli religijnej. Nie udało mi się zapoznać z książką Sorela „o rewolucyi drejfusowskiej", „o założeniach metafizycznych w hypotezach nowoczesnej fizyki", „o kryzysie myśli katolickiej". Bardzo trudno jest znaleźć roczniki czasopisma „Dévenir social", w którem Sorel drukował, sądząc z wykazu bibliograficznego, rzeczy bardzo ciekawe. Wiele rozprószonych po pismach naukowych i filozoficznych prac Sorela może być czytanych z korzyścią tylko przez fachowych matematyków.

nie ukazywały nowego rozczłonkowania tej myśli. Wszystkie te książki napisane są mniej więcej według jednej i tej samej metody. W ciętej zazwyczaj przedmowie polemicznej autor mówi nam, w jakim celu właściwie zamierza pisać o danej kwestyi, ustala nie tezy ogólne, których pragnie dowieść, ale raczej pewne bardziej plastyczne o sformułowaniu, choć całkiem określone w kierunku, postawy i stanowiska wobec danej grupy zagadnień. W tekście rozpoczyna od jakiegoś rozpowszechnionego poglądu w danej sprawie, analizuje go wszechstronnie w myśl metod scharakteryzowanych powyżej. Niszczy i wytrawia wprost z myśli jeden po drugim, wszystkie konwencyonalne sposoby widzenia danej kwestyi, demaskuje je, zgromadza stosy faktów, danych, spostrzeżeń ukazujących możliwie wszystkie związki danej dziedziny kulturalnej z temi najgłębszemi postaciami twórczości życiowej, o których mówiłem, i tak wyczerpawszy jedno po drugiem, mniej więcej wszystkie „ideologiczne“, „pojęciowe“, upraszczające i fałszujące widzenie życia konstrukcye, teorye, nagromadziwszy przed czytelnikiem całe mnóstwo momentów konkretnych, rozświetlających przed nami, w jaki sposób kształtuje się życie w tej dziedzinie, pozostawia nas pozornie bez konkluzyi. Trzeba kilkakrotnie przeczytać rzecz o Renanie, aby zrozumieć, że te pozornie bezradne głosy nietylko ukazują nam in concreto metody i formy pracy historycznej Renana, ale co więcej, pozostawiają nas z całem mnóstwem konkretnie określonych, sformułowanych zagadnień i wątpliwości co do pierwszych wieków chrześcijaństwa i stosunków dziejowych-kulturalnych ówczesnego świata. Czytelnik uważny i sumienny spostrzeże wreszcie, że posiada całe mnóstwo oddzielnych widzeń historycznych epoki

i że wie, w jaki sposób obchodzić się z materyałam dostarczanymi przez historyków, by zrozumieć, czem było życiowo to, o czem oni mówią w swych konstrukcyach. Poprzednio jednak drażni nas, że Sorel pisze, jakby nie miał żadnego poglądu na chrześcijaństwo, żadnej teoryi, nie wiedział wogóle, że jest to coś jednolitego. Dopiero przezwyciężywszy to rozczarowanie i oswoiwszy się ze sposobem pisania Sorela, zaczynamy naprawdę korzystać z tej książki, znajdować to, co w niej jest, zamiast szukać tego, czego w niej niema. Zwolna spostrzegamy, że zyskaliśmy nieskończenie wiele. Nie wiemy, jak Sorel konstruuje chrześcijaństwo ale umiemy zdać sobie sprawę, czem było jako ukształtowanie życia mnóstwo ruchów społecznych, jakie razem składały się na ten wielki fakt i fakty otaczające go. Uczymy się rozumieć psychologię psalmisty, przeżywamy dzieje Jehowy, zapoznajemy się z strukturą życiową dworu Salomona, w nowem świetle uczymy się widzieć Senekę, Marka Aureliusza, Philona, znajdujemy prawdopodobną i głęboką teoryę powstawania Ewangelii i wreszcie przestają nam wystarczać wszelkie określenia słowne, znajdujemy się w posiadaniu faktów pozwalających nam odcyfrować struktury społeczne pod rozumowaniami. W ten sam sposób rozważa Sorel proces Sokratesa, dzieje społeczne IV. wieku po Chrystusie. Ale tu nie mogę streszczać tych jego prac. Wszystkie one zdążają zawsze w jednym i tym samym kierunku — do uniemożliwienia ideologicznego stosunku do życia. Dla Sorela kwestya ruchu robotniczego jest kwestyą tragiczną ludzkości. Nie jest dla niego socyalizm kwestyą wygodnego urządzenia życia, jak dla Wellsa, który z taką nadzwyczajną naiwnością pisze w swych utworach powieścio-

wych niemiłosierne satyry na ten sam stan umysłowy i moralny, który jest podstawą jego utworów filozoficznych i reformatorskich. To, co wysuwa się na pierwszy plan w socyaliźmie, jest obojętne dla Sorela lub też stanowi przedmiot jego niezmordowanej krytyki. W tem, co powszechnie jest uważane za socyalizm, widzi on usystematyzowane stany dusz nieprodukcyjnej inteligencyi, dążącej do narzucenia swego przewodnictwa socyalizmowi i do najpoważniejszych niebezpieczeństw zarówno dla klasy robotniczej, jak i dla całej naszej kultury. Ta strona pracy Sorela stanowi jego olbrzymią zasługę dziejową i cała jego krytyka socyalizmu zawiera najgłębsze prawdy wypowiedziane o ludzkości nowoczesnej, o współczesnym nam stanie kultury europejskiej. Nieporozumienie pomiędzy socyalizmem jako doktryną inteligencyi, a socyalizmem jako ruchem klasy robotniczej polega na tem, że inteligencya nie zdaje sobie sprawy, że produkcya ekonomiczna, to nie jest czysto mechaniczna konsekwencya, wypływająca z pewnych teoretycznych teorematów, ale nieskończenie skomplikowane zjawisko życiowe, twór długiej pracy, długiego samowychowania, coś, co trzyma się na nieskończenie subtelnej równowadze poglądów, potrzeb, wrażeń i uczuć.

Zjawiska życiowe, twory życia nie mogą być dowolnie konstruowane, nie są czemś, co może być wprowadzone w ruch jak maszyna, są to, jak wszystkie zjawiska życia, fakty, które można obserwować, ale których sztucznie tworzyć nie umiemy.

Sorel analizuje w mistrzowskich stronicach stan

duszy miast nowoczesnych, nowoczesnej demokracyi jako zjawiska miejskiego, ukazuje, że powstają tu warunki życia, w których dobra ekonomiczne wydają się jakby darem przyrody, czemś, co istnieje i może istnieć w nieograniczonej ilości, analizuje genezę idei postępu jako wypływających z psychologii warstw dochodzących do spożycia w sposób dla nich samych niezrozumiały. Cała miejska demokratyczna psychika opiera się na tych założeniach, że życie jest to proces spożywania, zawieszony w świecie, którego cała istota polega na tem, że jeżeli się uczyni zadość pewnym warunkom, warunkom, które mogą być wykryte przez myśl — zapewnia on nam przedmioty spożycia. Psychika ta zostaje rozszerzona na wszystkie sfery i życie płciowe, ukazuje się nam jako zjawisko psychiczne wyłącznie, coś, co dotyczy tylko jednostek i to niezależnie już, czy to wyłączne ześrodkowanie uwagi na psychice jest spirytualizmem czy sensualizmem seksualnym. Sorel nieustannie wykazuje, że i tu mamy do czynienia z czemś analogicznem do tego, cośmy powiedzieli o stosunku inteligencyi do wytwórczości. Życie płciowe, to nie jest kwestya wytworzenia pewnej sumy pozornie nawet bardzo wzniosłych uczuć i stanów psychicznych dla generacyi, która to życie prowadzi. Jest to tworzenie nowego pokolenia i ważnem jest w niem to, co związane jest z tą postacią sprawy, a nie zaś to, co jest tworzącą się na powierzchni życia płciowego ideologią i wzruszeniowością. Sorel jest głębokim, nawskróś ludzkim (w znaczeniu humaniora) moralistą, ile razy mówi o rodzinie i miłości. Mało ludzi pojmuje dziś miłość, tak jak on, głęboko i heroicznie. Uważa on właśnie ją za ten moment w naszem życiu, w którym zagadnienie najogól-

sze jest zależne od najbardziej osobistych drgnień naszej istoty. Tu jest dziedzina, w której heroizm, dumne i piękne zlanie woli swej i duszy z życiem poza nami jest możliwe i konieczne dla każdego. Nieustannie powtarza Sorel, że tylko warstwy i narody o surowej, silnej i heroicznej moralności płciowej, o głębokiem poszanowaniu rodziny — zwyciężają. Sądzę, że jest to i dla nas dziś prawda, którą nieustannie trzeba przypominać, że istotnie jest dziedzina, w której każdy z nas z całą oczywistością jest twórcą przyszłości, że istnieje dziedzina, w której każdy z nas może i musi stwierdzić, jaką jest jego wiara i przyszłość. Pragnąłbym być wielkim poetą, aby narzucić epickie, surowe piękno pojęcia rodziny, pragnąłbym, aby młode nasze pokolenia uczyły się myśleć o wieku swym dojrzałym, jako najdumniejszej, najpiękniejszej porze swego życia. Pragnąłbym, aby Sorel stał się doradcą, Meredith poetą każdego młodzieńca i młodej dziewczyny, gdy tworzą się w nich pojęcia i uczucia, rozstrzygające o tem, na jakim poziomie będą oni kochać. Pragnąłbym, by szanowano miłość, by szanowano ją od zarania do dojrzałej postaci, by zrozumiane zostało, jak słabą, powierzchowną rzeczą jest nietroszczenie się o to, czem jest świat poza naszemi uczuciami. Nam, Polakom, potrzeba przypominać nieustannie, że p s y c h i k a sama przez się jest wytworem, że to, co ona o sobie myśli, nie jest żadnym sprawdzianem, że czyny nasze tworzą następstwa w świecie poza nami i że być swobodnym, to znaczy „widzieć plon naszego życia, poprzez rzekę śmierci, jak rozkrzewia się on i żyje, potężnieje na szerokiej piersi naszego przyjaciela ziemi“. (Meredith). Nie rozstrzygają o niczem intencye i własne przekonanie, że

się postępowało pięknie i szlachetnie. Trzeba pamiętać, że siła jest tylko brutalną postacią prawdy. Zarzucono mi — (nie wymieniam nazwiska, gdyż pisarz, który mówiąc o pracy poważnej apeluje do przesądów tłumu, stawia siebie poza nawiasem zasługującej na imienność literatury, z której nie wykluczyłaby go — być może — sama lekkomyślność, z jaką mówi o rzeczach, co do których każdem słowem zdradza całkowitą nieświadomość) — że przeciwstawiam Żeromskiemu Kiplinga. Przeciwstawiam Kiplinga całej młodej naszej literaturze, jako pisarza, który zrozumiał, że następstwami naszych zamierzeń są nie te konsekwencye, które z nich w myśl naszych etycznych przekonań wypłynąćby powinny, lecz następstwa, które realnie, w czynie z nich wypływają. Kiplinga wybrałem umyślnie ze względów na jego jaskrawą brutalność, ze względu na to, że otacza go u nas antypatya, aby w ten sposób mocniej, silniej, jaskrawiej uwydatnić to, co powiedzieć chciałem. Raz jeszcze powtarzam: następstwem naszej działalności jest nie takie lub inne odbicie w naszej psychice, lecz suma trwałości i natężenia tych form życia, które z niej powstały.

Wrogiem, którego zwalcza specyalnie Sorel, z którym musi walczyć dziś męska myśl wszystkich kierunków, jest pseudo-idealista, człowiek, który pociesza się po każdem niepowodzeniu, po każdej katastrofie, wierząc, że jego myśli były zbyt wzniosłe. Wzniosłem jest tylko piękne życie, tylko płodność w następstwa mogące istnieć, tylko wola, która opanowuje własny sentyment i uczy się chcieć tak, by czystość woli i duszy wrastała w życie, znoszące realizacyę.

Sorel z bezwzględną słusznością ukazuje jako wrogów klasy robotniczej ludzi, którzy narzucają jej swoją rozmiękłą, sentymentalną psychikę, pragnącą żyć w świecie nie wymagającym walki, wierzącą, że taki świat jest możliwy, że może on stanowić ideał. Fałszywą jest wszelka koncepcya świata, która ukazuje jakieś prawa jako konsekwencyę samej istoty świata; żadnych praw sam przez się człowiek nie ma. Psychologia klasy robotniczej jest psychologią wytwórców. Człowiek włada światem, jaki umie sam swobodnie stwarzać. Klasa robotnicza będzie swobodna o tyle, o ile zdoła wyrobić w sobie moc woli, charakteru, obyczajów, myśli, pozwalającej jej bez kierownictwa z góry wytwarzać świat kultury zdolny współzawodniczyć ze światem wytwarzanym na podstawie innego ustroju ekonomicznego; gdy zdoła wreszcie wychowywać swobodnie swe dzieci dla tego poziomu życia i bronić swej ojczyzny przed najeźdzcą.

Sorel nie przywiązuje wielkiej wagi do kolektywizmu i przedewszystkiem w działalności swej dzisiejszej liczy się z tem jednem, że najważniejszą rzeczą jest obronić psychikę klasy robotniczej od wpływu socyalizmu z góry, socyalizmu użycia, socyalizmu sentymentalistów, karyerowiczów i demagogów.

Wie on doskonale, że nigdy nie można przewidzieć ani określić, jakie formy przybierze dana forma życia zbiorowego w swojem narastaniu i nie szuka dla siebie innej podstawy prócz tej właśnie: zaopatrzyć klasę robotniczą w system narzędzi umysłowych, zapomocą których może ona rozwijać swą samoistność i bronić jej, a następnie wytworzyć dziś w niej stan dusz, wrogi dla socyalizmu inteligencyi i uodpornić ją wobec tej infekcyi. Idea, „mit“ strajku powszechnego, popularna

wśród robotników francuskich wydała mu się, zdaje się słusznie, zawiązkiem, który może się rozwinąć w trwały, heroiczny, zasadniczo niesentymentalny nastrój, w system obrazów, które nieustannie uprzytomniają robotnikom, że zależni są od własnych swych uzdolnień, produkcyjnych, własnego poziomu moralności wytwórczej, własnego poczucia prawnego i zdolności realizowania go w trwałych, mogących samoistnie żyć organizmach ekonomicznych.

Dusza klasy pracującej, jako wychowująca samą siebie potęga dziejowa, jej nieustanna bohaterska praca nad sobą, to jest ognisko trwałe wszystkich myśli Sorela, — to jest jego socyalizm, jeżeli używać mamy tego wyrazu. Sądzę jednak, że Sorel jest postacią dostatecznie wielką, by można mówić o nim bez określeń: Jerzy Sorel, jedna z najgłębszych i najczystszych sił moralnych współczesnego świata.*)

1910.

---

*) Czytelnika proszę nie zapominać, że istnieją w tym samym tomie inne moje prace i dlatego wolno mi tu pewne przynajmniej i najbardziej zasadnicze wyniki pozostałych moich prac uważać za znane.

ANTI-ENGELS.

Jest dzisiaj rzeczą pierwszorzędnej wagi, ażeby myśl nasza wyrobiła sobie chociażby bardzo ogólny, ale w zasadniczych przynajmniej rysach odpowiadający rzeczywistości szemat współczesnego umysłowego i kulturalnego życia Europy: dziś bowiem nasza ogólna kartografia — jeżeli się tak wyrazić można — kulturalna jest w znacznej mierze całkowicie fikcyjna. Istnieją na niej wciąż jeszcze lądy i wyspy, które zostały zalane przez fale, natomiast tworzą się w świecie nowoczesnej historyi lądy stałe i archipelagi, o których nikt nie chce wiedzieć. Posługujemy się w naszej myśli fikcyjną Europą aktualną i fikcyjną historyą jej: nie zdajemy sobie sprawy, że dzieła, myśli i czyny historyczne dojrzewają zwolna i że historya zmienia swe znaczenie z chwilą, gdy na powierzchni świadomości wynurzać się zaczynają następstwa działalności niedostrzeganych zrazu dlatego właśnie, że były one zbyt głębokie, zbyt poważne, aby odrazu mogło się stać jasnem ich znaczenie.

Niewątpliwie i teraz jeszcze niejeden uważać będzie to, co mam zamiar w niniejszej rozprawce wypowiedzieć i rozwiązać, za moje osobiste złudzenia lub sny,

trudno bowiem o środowisko bardziej niewzruszone w swych sądach, nigdy nie sprawdzanych, w swem zaufaniu do autorytetów, których dzieła pozostają nieznane, niż polska inteligencya postępowa. Jest rzeczą niewątpliwą, że dla bardzo znacznej części polskiej postępowej inteligencyi byłoby wielką niespodzianką, gdyby zapoznała się ona z całością dzieł i istotnym charakterem myśli pisarzów, których imiona są u nas tak popularne, jak np. Augusta Comte'a lub Ernesta Renana. Rysem charakterystycznym naszego umysłowego życia jest, że naszymi autorytetami są najczęściej wielcy nieznajomi. Lubimy widzieć ich nazwiska na szpaltach pism i myśleć, że w jakiemś znaczeniu i zakresie są oni przecież z nami.

Rzeczą stosunkowo łatwą jest walczyć z przekonaniami umotywowanemi, jasno uświadomionemi i wypowiadanemi przez konsekwentnych i dążących do jasnego wypowiedzenia swojej myśli pisarzów. W polskiej literaturze postępowej jednak nie spotykamy nigdy prawie założeń, mamy do czynienia z konsenkwencyami już tylko, konsenkwencyami najczęściej bardzo odległemi już. Każdy z piszących sądzi, że ma poza sobą całą „niewątpliwą“ myśl europejską, że w każdej chwili może znaleźć w niej uzasadnienie i oparcie. Każdy z postępowych pisarzów, czytelników czuje się tylko wykonawcą, apostołem, misyonarzem prawd ustalonych na Zachodzie. Nie wątpi, że jest to dla niego wzniesienie dostatecznie pewne i otwierające dostęp do jak najrozleglejszych widnokręgów. Ustaliwszy się na tym poziomie, myśl postępowa nie ma już sposobności sprawdzenia jego słuszności. Niema sposobności, ani potrzeby, gdyż każde zjawisko życia, z którem styka się ona, zostaje odrazu ujęte według praw i punktów

widzenia uznawanych przez danego pisarza za europejskie. Wszelka więc opozycya ze strony myśli traktowana jest jako zwyczajny błąd, niedorzeczność, nieuctwo, wszelka opozycya ze strony życia samego jest albo dowodem naszego niedorozwinięcia albo wprost machinacyą reakcyi. Ten sposób myślenia załatwia się w sposób przedziwny z zagadnieniami, nie daje powstać właściwie żadnym prócz tych, dla których ma gotowe odpowiedzi; jeżeli odpowiedzi te wydają się w danym momencie bezużytecznemi, pozbawionemi zastosowania, należy czekać, aż życie dojrzeje do nich i zacznie stawiać nam godne naszego europejskiego poziomu zagadnienia. Ewolucyonizm jako metoda myśli społecznej dlatego właśnie jest tak popularny, że dokładnie systematyzuje to właśnie stanowisko: życie ma dojrzeć, rozwinąć się do posiadanego przez nas stanowiska, lub nawet coś bardziej zdumiewającego: rozwój życia wytworzy w nas samo to stanowisko. Socyaldemokrata ortodoksalny jest istotnie udoskonaloną formą „utopisty", „racyonalisty" burżoazyjnego. Ten ostatni czeka, aż życie dojrzeje do jego myśli, myśli, która mu jest znana, socyaldemokrata wie, że w odpowiedniej chwili rozwój wyrobi w nim potrzebne, zwycięskie, prawdziwe myśli, sposoby szacowania życia, postawy wobec niego. Wiara w postęp racyonalisty, liberała opiera się na zaufaniu bezgranicznem do swojego sposobu myślenia, wiara socyaldemokraty jest zaufaniem do sposobu myśli, jakiego się nie posiada. Socyaldemokrata jest w istocie całkiem już niezwalczony, niedosiężny, wierzy on bowiem, że wszystkie zagadnienia myśli i trudności życia znikną wobec prawdy, której dziś nie zna, znać nie może, ale która się w nim rozwinie. Nie wierzy się w nieomylność pa-

pieża, ale wierzy się w nieomylność procesu, który się ma w nas dokonać.*)

Jest to jednak obustronne złudzenie, gdy polski liberał lub polski socyaldemokrata sądzą, że istnieją w ich strukturze psychicznej i metodach intelektualnych zasadnicze i nie dające się przezwyciężyć ani wyrównać różnice. Wyrastają oni z jednego i tego samego gruntu, posiadają cały szereg wspólnych cech i stanowisk, wspólnych odczuwań życia, wreszcie Europa, z której i jeden i drugi czerpią natchnienie i wiarę, jest w gruncie rzeczy tą samą fikcyjną Europą, t. j. rzeczywistością historyczną, widzianą poprzez pryzmat politycznych stronnictw europejskich,

---

*) „Urażony“ czytelnik znajdzie w ciągu niniejszej pracy dowody i argumenty na rzecz wygłaszanego tutaj twierdzenia. Na razie przypominam mu, jak bardzo rozpowszechniony jest taki sposób rozumowania jak np.:

„Nie możemy określać przyszłego ustroju, życie zdoła znaleźć dla siebie formy i środki; ideologia jest tylko odbiciem.“

Naturalnie — powie mi czytelnik, gdyż właściwą naszą podstawą jest stanowisko klasowe. Miałoby to znaczenie, gdyby przez to pojmowanem było zaufanie do głębokich procesów psychicznych i życiowych zachodzących w warstwach pracujących ale przekonamy się, że zarys najistotniejszy klasowego stanowiska proletaryatu uznawana jest właśnie jego zdolność tworzenia silnych i zcentralizowanych organizacyi, kierowanych przez ideologów, którzy z kolei kierowani są przez proces ekonomiczny, tendencye rozwojowe. Wreszcie odrazu już tu zwracam uwagę, że chociaż tworzymy nasze poglądy, kierując się tendencyami ekonomicznemi, nie przestaje to być proces w zasadzie swej ideologiczny i to o całkiem określonym charakterze ideologii. Jako tendencye ekonomiczne, rozwój, przedstawia się nam życie, gdy nie czujemy się z niem związani przez żaden wewnętrzny, psychiczny węzeł, gdy nie mamy w niem żadnej historyczno-obyczajowej podstawy, gdy czujemy się życiowo bezpłodnymi.

pewnym rodzajem m i r a ż u unoszącego się ponad szpaltami dzienników, trybunami parlamentów, platformami meetingów. Za historyę europejską uchodzi historya zaaranżowana według potrzeb walk stronniczych, za życie współczesne to, co wie o niem i chce wiedzieć opinia polityczna i to przedewszystkiem opinia opozycyjna oczywiście. Walki między koteryami politycznemi o władzę, ich zacieśniająca i ciasna psychika kształtuje nasze wyobrażenie o życiu. Rzeczywistość europejska to frazeologiczne fikcye danego momentu.

Dla polityka, dla parlamentarnego polityka szczególniej i to przedewszystkiem w momencie, gdy nie jest on członkiem rządu, istnieje nie życie, lecz popularne w dzisiejszych demokratycznych środowiskach wyobrażenia o życiu. Każdy opozycyonista posiada w momencie, gdy jest opozycyonistą, swoje własne, z konieczności niedorzeczne pojęcia o przyczynowości społecznej. Wszystkie braki, ciężary życia, wszystkie krzywdy są wynikiem zasad, jakiemi kieruje się rząd i przeciwna partya, wszystkie one mogłyby być usunięte przez zapewnienie władzy jego zasadom i jego stronnictwu.

Krytyk i historyk literatury może stwierdzić, że zmysł rzeczywistości psychicznej, jej głębokiego znaczenia i demonicznej prawdy nie idzie nigdy prawie w parze z popularnością w środowisku opozycyjnem. Ani Byron ani Shelley nie zrobili dla rzeczywistej, dojrzewającej swobody tego, co zawdzięczamy np. Browningowi albo Balzacowi. I jest rzeczą pewną, że wychowawcami narodu są ludzie, których nie można zaklasyfikować z punktu widzenia walk politycznych. Oni bowiem służą rzeczywistemu życiu, a nie zaś or-

ganizowaniu fata morgan, zabobonów i fikcyi politycznych.

Nasze wielkie zawody i klęski uwarunkowane były w znacznej mierze przez to, że liczyliśmy się i liczymy nie z rzeczywistymi narodami, lecz z tą grą złudzeń i wzruszeń, zapomocą której politycy przyjaźni nam lub nienawistni zapewniają sobie władzę na powierzchni politycznej swego kraju. Poza temi politycznemi fikcyami jest tam organizowane i wyzyskiwane przez nie życie, które musi w pewnych odstępach czasu narzucać swe rzeczywiste wymagania machinatorom, karyerowiczom i retorom. Wiem bardzo dobrze, że łatwo jest napisać cały szereg obelg o Bismarcku np., Cavourze, Crispim lub Napoleonie III i sam często ulegałem tej pokusie, nie daje to jednak ani zadowolenia ani wiedzy. Kto chce poznać istotne położenie kraju, jego głębokie instynkty, powinien bardzo ostrożnie obchodzić się z literaturą opozycyjną, albowiem bardzo wiele pisze się i mówi w tem przekonaniu i z tą pewnością, że do władzy się nie dojdzie lub że zawsze będą istnieć przeciwnicy. Życie rozwija się i trwa, posługując się swemi bardzo skomplikowanemi metodami — przyjmuje się zawsze jego dorobek, a na rzecz wrogów politycznych pozostawia się te życiowe metody, które wydają się niepopularnemi, dla których trudno zdobyć uznanie. T r u d n o, gdyż fikcyą demokratyczną jest, że ż y c i e może obejść się bez bardzo twardej i surowej dyscypliny wewnętrznej lub zewnętrznej, która musi istnieć w tej mierze właśnie, w jakiej na wewnętrznej nam zbywa. Gdy się więc musi opierać na fikcyjnym gruncie, że życie mogłoby nie być ciężkim wysiłkiem, tragiczną walką, musimy uczynić odpowiedzialnym kogoś za istnienie rygoru życiowego. Dalszem

następstwem już jest, że natura tego rygoru musi pozostawać brutalną i bezduszną dlatego właśnie, że cała walka polityczna podkopuje nieustannie s a m e p o d s t a w y w o l i i c h a r a k t e r u w m a s a c h l u d o w y c h. Kto może bez bólu i wstrętu studyować tę nędzną i tragiczną grę (tragiczną, bo idzie o istnienie i przyszłość narodu), jaką uprawiają dzisiejsi republikańscy, parlamentarni, demokratyczni, radykalni i socyalistyczni władcy Francyi, jeśli posiada jakieś własne i odrębne pojęcia i odczucia godności ludzkiej, prawdy, wiary i patryotyzmu? Ale nie kończy się przecież Francya poza granicami Paryża i kto ma zmysł dla nowych form życia, może z radością witać coraz liczniejsze, coraz głębsze symptomaty głębokich i twórczych sił życiowych narodu francuskiego przeciwko zdeprawowanej, zwyrodniałej inteligencyi „demokratycznej“, „centralistycznej“, biurokratycznej i bezdusznej.

Jest wielkim, znamiennym faktem, gdy jedno po drugiem pojawiają się tak obce sobie i tak spokrewnione dzieła polityczne i społeczne jak *Reflexions sur la violence* Sorela i *Enquête sur la monarchie* Maurras'a. Zawsze żyłem i żyję myślą, że istnieje rzeczywista, piękna i głęboka, uśmiechnięta i mężna, wytworna i wierząca Francya, że cały wiek XIX. odsłaniał nam tylko piękno duszy francuskiej poprzez własną jej trawiącą i niszczącą gorączkę. Renan czy Michelet, Hugo czy Mérimée, Barbey d'Aurevilly czy Balzac, wszyscy oni, wszyscy ci wielcy i drodzy mistrzowie i nauczyciele ukazują myśli krytyka ten sam obraz. Potężne, wiekowe prace życia narastały przez całe pokolenia, by wytworzyć umysł, duszę, która nagle zostaje wprowadzona w środowisko fikcyjne, zaraża się jego niezdrowym oddechem, wchodzi w kompromis

z powierzchownością, lub nawet gdy nie czyni tego, męczy się poczuciem osamotnienia, pustki, zapomina o łączności z żyjącą, pracującą, dźwigającą Paryż Francyą. Współzawodnicząc z magikami i hecarzami, pali się i wysadza w powietrze zamki, katedry, baszty swojej duszy i drży się ze strachu, że to nie wyda się dość świetnie jako ogień bengalski. Dziś Francya odżywa, zaczyna myśleć swem głębokiem życiem, z jego punktu widzenia krytykuje, przewartościowuje własną historyę. Krytyka Taine'a przez Aularda! Nieoszacowani moi — radzę się śpieszyć, za lat dziesięć, piętnaście już może przestaniecie poznawać historyę francuską. Jakąkolwiek historyę, bo ta sama praca dokonywa się wszędzie: badania filozoficzne i psychologia religii, krytyka polityczna i społeczna, twórczość wielkich pisarzów i artystów, wszystko to zdąża dziś do jednego i tego samego wyniku zasadniczego, *do zrozumienia, że życie nie jest buntem, lecz twórczością, że bezsilnym jest ten, kto buntuje się przeciw samemu sobie, że nie zdolność do niezadowolenia z życia, lecz zdolność tworzenia rzeczywistości życiowych jest jedyną naszą podstawą*. Politycy i dziennikarze piszą i mówią po dawnemu, ale kto wie, że nigdy nie przemija bez wyników żadna głęboka praca, czuje i wie, co dzieje się dziś z myślą europejską.

Istnieje dzisiaj jeden centralny problemat w myśli europejskiej i jest on istotnie centralnym, *dotyczy bowiem samego wytwarzania myśli*. Wszystkie nasze zagadnienia związane są z tym problematem i zależne są od niego. Jaką jest kompetencya myśli,

skąd płynie ona, jak mogą społeczeństwa wytwarzać myśl kompetentną.

Inteligencya europejska powstała w próżni życiowej, z rozkładu społeczeństwa pojętego jako fakt religijno-wojskowy i nie zdołała zrozumieć swoich istotnych podstaw.

Mówiliśmy o tem już wielokrotnie, że przetworzenie narodów z organizacyi militarno-religijnych w organizacye przedewszystkiem wytwórcze jest najgłębszym faktem nowoczesnej historyi.

Wytwórczość w społeczeństwie militarno-religijnem była pojmowana jako konsekwencya organizacyi religijno-wojskowej i ta dyscyplina obyczajowa, mocą której i dzięki której jedynie wytwórczość jest możliwa, była pojmowana w formie i pojęciach dyscypliny religijno-wojskowej, była jej odmianą i konsekwencyą życiową.

Zdobycze nowoczesnej myśli datuje ona sama od tego momentu, gdy zaczęła ona zdawać sobie sprawę, że człowiek istnieje we wszechświecie nie na mocy swego męstwa i swych cnót religijnych, że istnieją konieczności niezależne od organizacyi religijno-militarnej, a jednocześnie bardziej niż wszelkie wymagania tej ostatniej fundamentalne. Może nie trzeba już dowodzić, że tem, co ukazywało się i ukazuje myśli poznającej jako przyrodnicze, zastane, niezależne od człowieka własności świata, są i były zawsze usystematyzowane postawy pracy, prawidła działania naszych narzędzi i instrumentów. Tu idzie mi o inny odcień tej kwestyi. Myśl poznająca powstawała (i powstaje zawsze) w społeczeństwie, które istnieje jako pewna historyczno-obyczajowa ciągłość. Tylko dzięki istnieniu pewnej społecznej dyscypliny obyczajowej, urządzeń

i przekonań, — zostaje wytworzona cała suma świadomej i bezwiednej woli, która stwarza podstawy samego społeczeństwa, zabezpiecza jego istnienie. Nie stanowi pod tym względem wyjątku i ta część tej woli, która utrzymuje i dźwiga wytwórczość, wynalazki praktyczne i instrumentacyę danego społeczeństwa, a wreszcie same badania naukowe. Myśl opanowana przez świadomą i kontrolującą ją wolę: — czysty rozum — jest skomplikowanym tworem życiowym, wynikiem całej struktury dziejowo-obyczajowej, wychowawczym, a przedewszystkiem utrzymywanym przez nią w bycie. Myśl przeocza tę solidarność, zapomina, że istnieje we wszechświecie wyłącznie jako cząstka pewnej struktury dziejowo-obyczajowej, pewnej historyi i sądzi, że przeciwnie ona to jest istotną, dźwigającą wszystko siłą i że historya, która ją wytworzyła, dlatego wydaje się tak skomplikowaną i przypadkową, że została wytworzona nie według jej planu, bez jej kontroli. Z takich założeń powstaje widmo głębszego od historyi, niezależnego od niej świata i ustala się stosunki pomiędzy tym wytworem myśli, która przestała rozumieć własną swą naturę, a nią samą.

Jest nam dzisiaj bardzo ciężko i trudno wyzwolić się z pod władzy wyników tego stanu rzeczy, który rozwijał się i trwał w ciągu wieków. Trzeba wielkiego wysiłku, aby zrozumieć, że przyroda, świat przyrodniczy itp. obrazy i pojęcia nieskończenie wcześniejszej, szerszej i rozleglejszej niż historya i społeczeństwa rzeczywistości — są właściwie tylko krystalizacyami pewnych procesów życiowo-historycznych i to procesów z natury rzeczy zubożonych, cząstkowych, nie wyczerpujących pod żadnym względem rzeczywistości dziejowej, która ją dźwiga. Przyroda, wszechświat

nauk przyrodniczych, racyonalizmu, to nie są w żadnym razie podstawy dziejowego, narodowego istnienia. Narody nie wyrastają z nich jak z dna swego; są to postacie specyficznie określonego antropomorfizmu. Jest to świat, jakim wyobraża go sobie myśl, gdy chce zrozumieć swe istnienie jako niezależne od tej społeczno-dziejowej rzeczywistości, która ją wytworzyła i utrzymuje, niezależnie zarówno od dziejowo-obyczajowej dyscypliny, jak i od wytwórczości. Twór to tego podwójnego złudzenia, podwójnego zubożenia i obkrojenia natury ludzkiej panuje nad naszemi duszami jako przyroda, wszechświat, z niego usiłujemy wyprowadzić zarówno dzieje, jak i aktualną, społeczną rzeczywistość.*) Gdy opieramy się w myśleniu naszem na niewzruszonem założeniu, że tak lub inaczej pojęta przyroda jest zjawiskiem nieskończenie rozleglejszem, wcześniejszem niż historya, narody, ulegamy złudzeniu. Ta niezmienna przyroda jest zawsze tylko usystematyzowaniem pewnej części procesów życiowych, składających się na całokształt naszego zbiorowego życia i to właśnie procesów, które są uwarunkowane przez istnienie innych, głębszych, wcześniejszych i często wytwarzane były celowo w kierunku jednostronności i abstrakcyi.

Zasadniczy zwrot w myśli nowoczesnej polega na tem, że nauczyliśmy się widzieć w abstrakcyjnych i pozornie najbardziej przedmiotowych określeniach bytu

---

*) Wykłady o historyi filozofii Hegla pozostają do dziś dnia książką, która najbardziej zbliża się do zrozumienia rzeczywistych stosunków pomiędzy myślą filozoficzną, poznającą — a życiem. Naturalnie, że Hegel posługuje się swoją terminologią i że własne jego stanowisko maskuje w znacznej mierze widzenie konkretne, które jest jednak u niego zawsze obecne.

właśnie czysto ludzkie i to w znacznej mierze sztuczne wytwory, słowem formy życia najmniej nadające się do tego, by nas wyprowadzić poza człowieka, poza jego konkretne, choć zubożone dziejowe istnienie. Stosunki nasze z bytem nie ustalają się przez myśl abstrakcyjną, lecz właśnie przez ten konkretny, irracyonalny, dziejowo-obyczajowy proces zbiorowy, który wytwarza wszystkie abstrakcye. Rzecz ciekawa: William Blake nieustannie i z wielką siłą wyrażał ten właśnie stosunek do abstrakcyjnych określeń życia i wogóle twórczość jego, twórczość wielu poetów angielskich, szczególniej R. Browninga posiada tę wychowawczą wartość, że znajdujemy w niej uchwycone i wypowiedziane wzruszenia, towarzyszące bardzo nowoczesnym, subtelnym i trudnym przeżyciom filozoficznym. Myśliciel zyskuje tu jakby niespodziewany punkt oparcia, potwierdzenie i to właśnie z tej strony, z której zazwyczaj grożą mu niebezpieczeństwa. Często bowiem filozof jest nazbyt oswojoną, obłaskawioną istotą, by mógł nie czuć się wykolejonym przez bezwzględną nowość, dzikość wzruszeń, jakie wyrastają z jego stanowisk i odkryć dyalektycznych. Poezya ta przekonywa, że w najbardziej zastanawiających i niebywałych krajobrazach można żyć i oddychać. Pewne poematy Blake'a mogą być z pożytkiem czytane równolegle z traktatami Bergsona. Browning daje nam akompaniament poetycki, wychowujący nasze wzruszenia i nastroje do tego przewrotu myślowego, który pomiędzy innymi jest tu przezemnie szkicowany. Pewnych poematów Mereditha nie zawahałbym się ani na chwilę uznać za wyraz najswodniejszego i najszerszego zarazem, najbardziej nowoczesnego i zachodniego, jednocześnie najgłębiej harmonizującego i uspokajającego

duszę stanowiska, jakie zostało osiągnięte przez myśl nowoczesną. Wiem, że pisarze ci, że R. L. Stevenson zaważyli na mojem czysto filozoficznem samowychowaniu głębiej niż ktokolwiek, za wyjątkiem Kanta, Sorela i Hegla.

Wszechświat — czem jest, czem może być on dla nas jak tylko żywiołem, medyum, w którem możliwa jest ta rzecz cudowna, nieskończenie nieprawdopodobna — życie nasze, życie takie, jakiem jest, gdy go widzimy w całej jego świeżości, gdy go nie banalizujemy i nie szablonizujemy. Z żywiołu tego wyrasta ono i w nim utrzymuje się. Wszechświat jest współwymierny z naszą pracą, jest to najgłębsze nasze określenie filozoficzne, ale pamiętajmy, że mamy prawo tu sądzić, że jest on współwymierny z naszemi wzruszeniami estetycznemi, religijnemi, że mogą one w nim mieć miejsce. Wiemy jedno o świecie, że powstaje z niego całe nasze życie, całe, a więc gdy myślimy, jeżeli już mamy myśleć w bytowych kategoryach, pamiętajmy, że nie mamy prawa zamazywać żadnej barwy, przytłumiać żadnego tonu. Naogół jednak radziłbym pamiętać prawidło Mereditha, że modlitwa nasza powinna być jak fontanna blizka ziemi, że nie powinniśmy nigdy snuć w pozaludzkie naszej ludzkiej duszy, lecz raczej każdą ekstazę naszą czynić świadomie plastyczną w znaczeniu ludzkiego istnienia. Tylko przez zrozumienie, że życie nasze wplecione w przędzę naszego rzeczywistego, codziennego istnienia jest właściwem źródłem i przedmiotem naszych wzruszeń, unikamy bezwiedniego antropomorfizmu i wyjałowienia.*)

*) Naturalnie znów będzie to uznane za „atak na ducha, twórczość“ itp. Sądzę, że wystarczy tu przypomnieć, że wielkie

To, co jest tak trudnem do ustalenia w drodze abstrakcyjnej, wyrasta z niesłychaną, automatyczną łatwością z życia, gdy nie jest ono wypaczone przez fałszywą kulturę myśli. Człowiek żyjący wartościowem życiem t. j. czujący, że jego codzienne istnienie ma dla niego znaczenie, jest jego kardynalną sprawą, jest wyrazem jego prawdy, znajduje w swojem życiu to, co my tu ustalamy. I dlatego też obecna praca filozofii może liczyć na powodzenie niewątpliwe, gdyż dążymy pozornie tylko do rezultatów paradoksalnych, właściwie zaś do usunięcia tylko tego olbrzymiego paradoksu, jakim jest istnienie inteligencyi jako takiej, do wyzwolenia z pod jej władzy życia, i dziś tworzącego wszystkie te duchowe skarby, które są tak świetnie trwonione przez inteligencyę. Dążymy do wytworzenia stanu, w którym psychika nasza czułaby piękno swe i wartość w zachowaniu łączności z tymi życiowymi procesami, które ją dźwignęły i wychowały. Dążymy — że ciągle trzeba u nas mówić o sztuce — do stanu rzeczy, który wydał sztukę grecką, sztukę włoską szczególniej XIV i XV wieku, Shakespeare'a, Danta, powieść angielską od Fieldinga do Mereditha i prawdopobnie wszystko, co jest najgłębsze, najbardziej niezaprzeczalne w sztuce. Ale oczywiście taki stan rzeczy wytwarza inne jeszcze dzieła, a przedewszystkiem mężów, t. j. ludzi, którzy czują, że nie mają powodu wstydzić się za swe powodzenia, bo zdobywają przez nie siły dla życia, które jest dla nich najwyższą znaną im i dostępną wartością.

---

dzieła sztuki powstają zawsze stąd, że artysta swoje konkretne istnienie szacuje jako dla niego najważniejszą, centralną, najbardziej wartościową rzeczywistość.

Ale ten stan rzeczy kulturalny, istniejący wszędzie, gdzie życie jest zdrowe, musi być uzasadniony, jako jedyna droga, prowadząca do prawdy w myśli, musi być zniszczony przesąd, że istnieje rozbieżność między zdrowiem życiowem i społecznem, a intenzywną kulturą. Musi być zrozumiane, że wszelka chorobliwość, pozażyciowość jest osłabieniem właśnie samego natężenia twórczego i myślowego, że siła i prawda mierzy się na całym zakresie ludzkiego istnienia tą jedną miarę — zdolnością tworzenia zdrowego, a więc zdolnego trwać życia, i że ma prawo powoływać się na usprawiedliwienie, że klęski są dowodem woli, która dąży do wysokich zwycięstw, tylko ten, kto może ukazać nam myśl przezeń wytworzoną, a zdolną rodzić życie na niższym, mniej niebezpiecznym poziomie. Idealizowanie klęski, rozbicia, wszystkich negatywnych stanów duszy jest jedną z najzjadliwszych chorób. Mogą być fałszywe powodzenia, ale każda zdobycz ludzkiego życia jest zwycięstwem, wartością, rzeczą świętą.

To apoteozowanie rozbicia nie nam jest tylko właściwe, do pewnego stopnia utajone jest ono w całej kulturze dzisiejszej, tylko na Zachodzie lubią ludzie oszukiwać siebie, ukazując jako zwycięstwo niechęć widzenia swej słabości i bezużyteczności: trzeba tak żyć, byśmy nie czuli, że jesteśmy czemś niedorzecznem, niezdrowem, nieszczęśliwem, słabem. Pan Mutermilch uniewinnia naszą literaturę przed Francuzami, że jest smutna i sądzi, że francuska, szczególniej zaś z *Mercure de France* nacechowana jest przez męski i zdrowy stosunek do życia. Co do mnie, skłonny jestem mniemać, że Żeromski i Kasprowicz posiadają w sobie dziś, aktualnie nawet więcej nietylko

chcącej, ale umiejącej żyć swobodnie i płodnie duszy, niż cała falanga pisarzów z *Mercure* od Rémy de Gourmonta aż do Jammesa.

Obecny stan dusz inteligencyi europejskiej jest wynikiem całego dziejowego procesu, który ją wychował i stworzył. Widzieliśmy, że rysem dominującym i określającym charakter jej myśli było dążenie do ustalenia związku pomiędzy myślą, psychiką a światem, związku niezależnego ani od dyscypliny religijno-militarnej, ani od wytwórczości.*)

---

*) Kartezyanizm jest nieskończenie przejrzystem odbiciem tego stanu rzeczy. Odrzuca on wszystkie założenia i myśli, że przez to osiąga myśl bez założeń, myśl czystą, organ dany przez samego Boga; tymczasem widzieliśmy, że myśl ta posiada całe mnóstwo założeń, dzięki którym istnieje. Utrzymuje się ona jako cząstka pewnej historycznej rzeczywistości, która trwa, po pierwsze, dzięki istnieniu pewnej organizacyi i dyscypliny religijno-militarnej, po drugie, dzięki istnieniu wytwórczości (czyli znowu dyscypliny obyczajowo-prawnej zewnętrznej i wewnętrznej, wydobywającej sumę woli niezbędnej dla istnienia i utrzymania tej wytwórczości). Przyjmując samą siebie, myśl racyonalistyczna przyjmowała właściwie te założenia, ufając własnej swej logice, ufała zaś, że i nadal założenia te trwać i rozwijać się będą.

Vico całkowicie genialnie dojrzał tę sztuczność i powierzchowność Kartezyanizmu, tak genialnie przeciwstawił mu swoje stanowisko, właściwie jednoznaczne z tem, które nakreśliliśmy, że do dziś dnia znaczenie całkowite własnej jego roli i własnego jego punktu widzenia w filozofii nie jest rozumiane ani oceniane nawet przez jego wielbicieli. Myślę, że istotnie Pietro Siciliani (Rinnovamento della filosofia italiana) może najzupełniej ujął epokowe znaczenie tej myśli — Bertrando Spaventa myśliciel bezwzględnie genialny (Filosofia italiana nei suoi rapporti con europea) mówi o Vicu rzeczy bardzo głębokie, ale Spaventa pozostawał zawsze pod zbyt wielką władzą myśli

Wniknąć musimy głębiej w to zjawisko.

Jednym z zasadniczych rysów nowoczesnej myśli była jej niezależność od zastanej dyscypliny religijno-militarnej. Człowiek żyje w świecie, nie jako członek religijnej wspólnoty, ani też jako irracynalna, na własnem męstwie wsparta siła. Pojęcia i wartości feodalno-religjne ukazywały się jako coś przypadkowego, jako faza przezwyciężona, błąd. Faktem rozstrzygającym było to wzrastające poczucie, że inteligencya oddaje rzeczywiste usługi życiu poza obrębem organizacyi religijno-feodalnej.

Było to uzasadnione, o ile inteligencya ta systematyzowała i uogólniała zarówno intelektualne jak i prak-

---

Hegla, by mógł oddać całkowitą sprawiedliwość Vicowi. Hegel, o ile wiem, nigdy nie wspomina Vica w sposób świadczący, że się nad nim zastanawiał. Jest to tem bardziej godne pożałowania, że z pośród dotychczasowych filozofów klasycznych jeden tylko Vico prowadzi nas głębiej w konkretną rzeczywistość niż sam Hegel — Vico jedyny myśliciel, który istotnie przezwyciężył intelektualizm i racyonalizm pozahistoryczny.

We Włoszech nie jest dzisiaj Vico oceniany ani rozumiany. Sądzę, że wiele umysłów włoskich, które mogłyby zrozumieć, że pod wieloma względami samotnik neapolitański jest najnowocześniejszym i najbardziej aktualnym mistrzem, zapatruje się na znaczenie Vica sceptycznie, gdyż wyrobił się w nich bardzo usprawiedliwiony zresztą punkt widzenia nieufności wobec ocen i frazesów z epoki „Risorgimento". Myślę jednak, że ta reakcya zaszła we Włoszech zbyt daleko i że in summa nietylko Mazzini, ale nawet Gioberti lub Tommaseo więcej rozumieli i rozumieć byli w stanie z przeszłości niż d'Annuzio, Pascuoli lub Guglielmo Ferrero, nie mówiąc już o Achillesie Loria, Paolo Mantegazza, Ferrim et tutti quanti.

Istnieje we Włoszech bardzo jasny i dobitny prąd wytworzenia nowoczesnej, rzeczywistej i jednocześnie zdrowej, silnej

tyczne postulaty wytwórczości. Ale i wytwórczość ukazywała się inteligencyi nie jako dźwigająca ją podstawa, lecz przeciwnie jako konsekwencya jej działalności. Wyzwalała się ona z pod władzy konkretnej feodalnej rzeczywistości, nie wrastała zaś w rzeczywistość wytwórczą.

Sorel i tu uczynił więcej niż ktokolwiek inny do zrozumienia i wyjaśnienia tych zagadnień. Pierwsze rozdziały jego *„Introduction à l'économie moderne"*, *„Les illusions du progrès"* oraz pewne z *„Système historique de Renan"*, z *„Degenerazione capitalista e degenerazione socialista"* zawierają właściwie całą filozofię zagadnienia inteligencyi.

Żaden system myśli nie utrzymuje się niezależnie od sprawdzianów dostarczanych przez własne

---

świadomości włoskiej, do przetworzenia całej spuścizny kulturalnej i zdobyczy innych narodów w organy takiej właśnie świadomości. (Zapewniam zaś, że nasze poglądy na literaturę i umysłowość włoską są całkiem dowolne i że nawet XIX wiek włoski miał w sobie całe mnóstwo sił myślowych pierwszorzędnego znaczenia.)

Benedetto Croce i Giovanni Gentile, gdy idzie o filozofię bardziej specyalną, od lat już wielu prowadzą systematycznie tę wielką wychowawczą pracę.

Dzieła de Sanctisa, Spaventy, Carducciego są do dziś dnia czynnikami pierwszorzędnymi nowoczesnego wyrobienia oraz wychowania kulturalnego.

Wreszcie istnieje grupa pisarzów młodych (Papini, Prezzolini, Soffici i inni) wprost niezmordowanych w narzucaniu myśli włoskiej widnokręgów dzisiejszej europejskiej myśli.

Ich praca przejmuje mnie zazdrością, gdy porównuję z nią działalność setek chyba całych naszych pisarzów, młodych, utalentowanych, którzy usiłują utrzymać i narzucić hegemonię swego niewyrobienia, niezadowolenia z siebie i z życia, kwękającego, zarozumiałego próżniactwa.

jego doświadczenia życiowe. Inteligencya jako formacya umysłowa wyemancypowała się z pod władzy feodalizmu i kościoła z chwilą, gdy mogła zdobyć dla siebie oparcie w innych warstwach, tj. gdy życie, niezależnie od kościelnej i feodalnej tradycyi staje się wykonalnem, możliwem do przeżycia. Stało się ono możliwem do przeżycia, gdy prawdy, myśli reasumujące doświadczenia życiowe niezależnie od feodalizmu i kościoła mogły napotkać wiarę, uznanie wśród prawej części społeczeństwa.

Musimy bowiem pamiętać, że dla pisarza, filozofa, artysty, sprawdzenie myśli polega na szerszem lub węższem uznaniu, jakie napotyka ona ze strony psychiki istniejącej poza nim. Po literacku prawdziwą jest każda myśl, która może znaleźć dla siebie miejsce w jakimś z procesów psychicznych dokonywujących się w społeczeństwie.

Psychika ta powstaje dzięki zbiorowemu życiu, mniejsza o to jakiemu; gdy raz istnieje ona, może stać się sprawdzianem dla myśli, twórczości inteligencyi. Inteligencya uważa z a ż y c i e stosunek własnej swej psychiki do form psychiki istniejących poza nią. Samo powstawanie, natura tej psychiki, jej geneza, wartość nie wchodzą tu w grę.

Stosunek ten zostaje uzystematyzowany i zaostrzony w sposób bardziej jeszcze paradoksalny przez jego dalszy, łatwy do zrozumienia rozwój.

Inteligencya wytwarza typowe formy myśli, mowy etc., słowem organy, zapomocą których jedynie każda psychika może się stać przenikalną nietylko dla innych, ale i dla samej siebie. Jeżeli inteligencya widzi własny sprawdzian w uznaniu przez istniejącą psychikę, to psychika ta może o samej sobie myśleć je-

dynie w kategoryach wytworzonych przez inteligencyę.

Ale tu wreszcie występuje cała tragiczna paradoksalność tego położenia.

Inteligencya myśli o sobie, poznaje, tworzy jako coś niezależnego od wszelkich poszczególnych form życia, od życia wogóle. Stąd wynik, że wszystkie formy życia, o ile posługiwały się pracą inteligencyi, rozpoznawały się w niej, uczyły się myśleć o samych sobie jako o czemś niezależnem od życia, od własnego życia przedewszystkiem. Naturalnie psychika inteligencka musiała wytwarzać formy przystosowane do tych poszczególnych treści, jakie życie wypracowało naokoło niej, ale działo się to całkiem automatycznie. Pisarze, artyści, myśliciele byli dziećmi pewnych rodzin, członkami pewnych warstw i ujawniali w swem poznaniu, w swej twórczości dorobki psychiczne tych warstw i rodzin, ale odnajdywali je w samym bycie, w samej myśli jako coś niezależnego od tej pracy życiowej, dyscypliny obyczajowej, ekonomicznej, religijnej, z której one wyrosły.

W tem czystem poznaniu ludzie prowadzący życie czynne odnajdywali własne swe życie, swą sankcyę, ale właśnie w ten sposób uczyli się widzieć w tem, co było własną ich mocą dyscypliny życiowej, utrzymywaną psychiką — własność samego bytu, coś, co mogło istnieć niezależnie od nich.

I istotnie każda taka „treść“ była w sferach profesyonalnej inteligencyi opracowywana jako coś niezależnego, według wymagań życiowych tej warstwy. Wymagania te polegały właśnie na tem, aby 1° ukazywała się jako najbardziej niezależna od życia, które je stwarza i 2° aby nadawała się do jasnego, świetnego, dobitnego wykładu.

Te postulaty retoryczne i dyalektyczne ukazywały się i ukazują samej inteligencyi jako ujawnienie własnej natury, bytu etc. i posiadają odpowiedni autorytet w oczach warstw, żyjących czynnem życiem, lecz zależnych w rozumieniu samych siebie od profesyonalnej inteligencyi.

Rysem zaś wspólnym tej inteligencyi jest to, że niezdolność do życia, do wypracowywania tych treści, które się „opracowuje", wyraża — jest poprostu założeniem metodologicznem. Do tego bowiem sprowadza się cały traktat o metodzie Kartezyusza, cała istota intelektualizmu.

Własna treść życiowa, własna wiara i dyscyplina obyczajowa dochodzą do warstw żyjących czynnie wtedy dopiero, gdy zostaną przetworzone w coś niezależnego od tych warstw. Z chwilą, gdy zaczynamy myśleć, przypuszczamy, że nie jesteśmy zdolni żyć takimi, jakimi żyjemy, że musi nas zachęcić, nauczyć ktoś, kto, aby ten autorytet mógł pozyskać, trenował się specyalnie w tej nieudolności.

Zasadniczy przełom w życiu kultury europejskiej polega na tem, że przestaje ona myśleć głowami ludzi, którzy nawet wtedy, gdy są zdolni życiowo tworzyć tę kulturę, myślą o niej, jako o czemś, co jest niezależne od tych zdolności, od całego czynnego wytężenia życia.

Paradoks położenia jest jednak bardziej tragiczny jeszcze: przekształcenia i przetworzenia społeczne wytwarzają całe masy ludzi, którzy z tej lub innej racyi posiadają prawo do pewnej i to bardzo znacznej części dóbr wytwarzanych. Im mniej czasu i życia zabiera tym elementom udział w samej wytwórczości lub jakiejkolwiek formie dyscypliny społecznej, tem

więcej mogą one sił poświęcać odczuwaniu, myśleniu. Pomiędzy „inteligencyą“ twórczą a siłami wytwórczemi lub też wogóle reprezentującemi jakąś czynną i stałą funkcyę społeczną, rozpościera się warstwa żyjąca pod osłoną dyscypliny społecznej i utrzymywana przez wytwórczość, ale absolutnie bierna: inteligencya odczuwająca.

Życie tych elementów jest wielkiem nieporozumieniem. Żyją one na tle ładu społecznego wytwarzanego przez nieustanne męstwo i dyscyplinę, ale dla nich istnieje ten ład, męstwo zaś i dyscyplina są niepotrzebne i nieznane; z ekonomicznej dziedziny znany im jest tylko proces spożycia i podziału, o samej wytwórczości nie wiedzą nic i organicznie nic wiedzieć nie mogą.

Za życie uchodzi w ich oczach ta kolejność wzruszeń i wrażeń, jakie w tych granicach powstać mogą. Te warstwy, które nie wytwarzają nic, ale czują i uświadamiają, sądzą, że czucie i świadomość są życiem i że dość przekształcić w pewien sposób świadomość, aby życie stało się tem, co uczynić z niego ta świadomość zechce. Te elementy to jest właśnie ten duch, którego reprezentantem jest dziś w Polsce p. Wilhelm Feldman.

Warstwa ta absolutnie i bezwzględnie nic nie mająca do powiedzenia o życiu jest dzisiaj największem niebezpieczeństwem kulturalnem epoki: zagraża ona wszystkim formom życia duchowego i twórczego, samemu życiu wogóle, trzyma się ona i będzie trzymać na powierzchni jeszcze czas pewien dzięki konstelacyi innych czynników.

Tem, co zapewnia jej władzę, jest to, że jest rzeczą bardzo trudną przeprowadzić dziś linię graniczną mię-

dzy temi prawami do części dóbr wytworzonych, które są wynikiem pewnej czynnej roli w procesie społecznym i wytwórczym, a użyciem, nie opartem na żadnem takiem prawie. Meredith wysnuł z psychologii tego zawikłania jedną z najsubtelniejszych swych powieści „Jeden z naszych tryumfatorów". Dzięki temu przedstawiciele uprzywilejowanych choć czynnych i twórczych warstw pozostają w nieustannie kompromitującej i deprawującej tożsamości z przedstawicielami czystego, nieumotywowanego użycia i dzięki temu utrzymuje się i rozwija stan duchowy i myślowy tego rodzaju, że życie jest pewnem posiadaniem, czemś istniejącem, co ma już być tylko podzielone.

Czem jest to gotowe życie, trudno określić. Właściwie możnaby sądzić, że mogłoby ono być wszystkiem naraz, gdyby tylko temu reakcya, nizki stopień postępu itp. nie stawały na przeszkodzie. Wydaje się, że potrzeba nam dziś już tylko tych właściwości psychicznych, które są konieczne do sprawiedliwego, słusznego, estetycznego zużytkowania życia.

Duch uchwali, czem ma być ono lub będzie to nieustannie uchwalał każdy kaprys, każda zachcianka.

Inteligencya jest przekonana, że w każdym razie (i to niezależnie od kierunku jej charakteru) ona posiada w własnej psychice to prawdziwe życie. Jeżeli zaś dzisiaj jest ona bezsilna, to powtarzam, dzieje się to dzięki niedojrzałości lub błędności życia. Stan duszy niezdolnej do wytworzenia czegokolwiek, zdolnej tylko unosić się na powierzchni gotowego życia, napotykając „uznanie" lub nawet „potwierdzającą" opozycyę ze

strony podobnych fikcyjnych świadomości zostaje ugruntowany. Reszta świata musi być pomyślana tak, aby dana, absolutnie pozażyciowa, niedożyciowa psychika zrozumiała, dlaczego dziś nie jest ona wszechwładna i aby była przekonana, że dalsze jej systematyzowanie i organizowanie własnej nieudolności jest jedynym zbawiennym i zgodnym z istotą bytu sposobem istnienia. Różne teorye postępu, ewolucyi — spełniają tę rolę.

Polska rzeczywistość widziana jest przez mgłę podwójną: każdy polski inteligent wierzy, 1° że on przedstawia sumę Europy (dla uproszczenia rzeczy uchwala, że Europa jest tem, czem byłaby, gdyby ją tworzył polski dekadent, a to, co jest w niej poza tem, to złudzenie, może upadek: Europa się przeżywa, słowiaństwo, Polska, Budda etc.) 2° że Polska, dziś wstępuje na pierwsze stopnie tego rozwoju, który w Europie już dojrzał o tyle, że pomiędzy innemi mógł wytworzyć umysł danego, opatrznościowego inteligenta.

W ten sposób każda przypadkowa zachcianka umysłowa staje się podstawą całego stanowiska, w imię którego banalizuje się, szematyzuje powstające w nas, dźwigające się tragicznie życie. Dziś słyszy się i widzi to jedno przedewszystkiem: przerażającą hegemonię umysłów wyjałowionych lub wyjaławiających się dobrowolnie, przewagę wszystkich form niezdolności życiowej, nieporadności, niechęci życia i głębiej pod tem wszystkiem bezmiar pracy, bezmiar sił rwących się w walce o światło, myśl i wiarę.

Wiem, że ten wstęp ma potworne wady literackie, ale wiem, że masy myśli, która ciśnie mi się pod pióro, nie zdołam opanować. Czytelnik sumienny przyzna mi, że niema w tem, com napisał ani jednej niejasności umyślnej, ale czuję siłę wszystkich przesądów

które będą utrudniały zrozumienie mojej pracy. Chciałbym je wszystkie sparaliżować, zresztą, wiem, że formułuję tu myśli nowe, stanowiska, które w tej syntezie, w tem połączeniu nie były przez nikogo wypowiedziane. Dla myśli tych, nietylko nowych, ale do najwyższego stopnia trudnych i skomplikowanych szukam wyrazu, przełamując w samym sobie opór dotychczasowych nawyknień. Nie wie, czem jest praca filozoficzna, ten, kto nie rozumie wysiłku stopniowego wydobywania myśli, kto nie pojmuje, że widzenie zasadnicze musi żyć lata, musi latami dążyć do wypowiedzenia, nim wyrobi sobie wreszcie organy własnego istnienia. Nie podkreślałbym i nie dotykałbym tych osobistych przeżyć, gdybym nie czuł, że wypowiedzenie tych rzeczy może też ułatwić powstanie szczerego kontaktu między moją myślą, a czytelnikiem. Zresztą sam punkt widzenia i przedmiot wymagają takiej jasności. Czytelnik, który będzie szukał klasyfikacyi partyjnej czy politycznej mojej pracy, napewno z niej nie skorzysta.

Nie wierzę, aby dzisiejsze polityczne europejskie ugrupowania reprezentowały trwałe i twórcze siły narodów; wierzę i wiem, że siły te są we wszystkich partyach i że potrzeba nam przedewszystkiem, byśmy poczuli jedność tych twórczych sił, tych wszystkich elementów, które wytwarzają nasze istnienie materyalne, naszą dyscyplinę moralną, charakter i wolę, słowem: sumę naszych narodowych zdolności do życia. Pragnę zburzyć mniemanie, że rozdzierające naszą myśl „teorye", „doktryny" posiadają sankcyę uniwersalności, europeizmu. Pragnę wzbudzić przekonanie, że w Europie życie wzrasta zawsze dzięki tym samym siłom, które są naszą jedyną na-

dzieją, wreszcie, że zdaje się zbliżać moment, gdy kulturalne życie europejskie wydobędzie się całkowicie z pod władzy pozażyciowych i pozadziejowych stanowisk, które wywierają wpływ przemożny na kształtowanie się europejskiej świadomości kulturalnej.

Niepodobna oprzeć się uczuciu zdumienia, gdy się spogląda z zewnątrz, z punktu widzenia osiągniętego przez myśl krytyczną na pewne, najbardziej ustalone, najogólniejsze rysy i nałogi myśli. Osiągniętym zostaje zawsze taki punkt, w którym pewien wytwór lub system wytworów naszej myśli, naszego życia duchowego, ma nam służyć za podstawę do zrozumienia samej tej myśli, samego życia. Zostaje całkowicie zapomnianem, że każde pojęcie, każda poznana przez nas forma rzeczywistości, może być zawsze tylko wynikiem pewnego życia, sumą pewnych doświadczeń, pewnych przeżyć lub pewnych właściwości towarzyszących przeżyciom. Występują teraz te „przeżycia“, „właściwości“, jako istota świata pozaludzkiego, niezależnego od człowieka i w drodze dedukcyi, ewolucyi, wyprowadzamy z tych pojęć samo życie człowieka, wreszcie właśnie tę psychikę, której cząstką, właściwością, cechą jest w istocie sama teorya. Usiłujemy wytłumaczyć całokształt naszych doświadczeń, naszego życia, przez pewną część jego. Łudzimy się, że wychodzimy poza człowieka, sięgamy głębiej niż psychika, myśl, życie, ale w rezultacie możemy zawsze tylko podstawić na miejsce treści całkowitej treść cząstkową. I cała bytowa filozofia, wszystkie metafizyczne i naturalistyczne teorye życia, człowieka są zawsze tylko tą lub inną postacią tego powszechnego złudzenia: za podstawę, źródło życia człowieka jest uznany pewien wynik, pewna forma, pewna właściwość życiowych doświadczeń ludzkich.

Nie zdajemy sobie sprawy, że w tych teoryach, zasadach, mamy do czynienia z własnem naszem życiem, pewnymi jego wynikami i gdy wyprowadzamy z nich własne nasze życie, fałszujemy wszystkie stosunki: przedstawiamy bowiem jako wynik pewnych zasad, stanowiących tylko właściwości naszego lub jakiegoś wogóle ludzkiego życia — samo to życie, które umożliwia istnienie tych właściwości, ustalamy wreszcie związek pomiędzy temi zasadami a formami życia, które my sami mocą bardzo skomplikowanych nieraz procesów dźwigamy. Własne nasze życie wydaje się nam teraz wynikiem szerszego, głębszego życia, natury ludzkiej, natury świata wogóle. Najpierw czynimy byt pozaludzki lub samą niezależną od nas istotę naszą z pewnych określeń naszego własnego doświadczenia, potem przypisujemy tym określeniom skutki naszej własnej działalności, konstrukcye i odpowiedzialne dzieła własnego naszego życia, naszej woli. Wola ta, życie, zostają schłonięte przez to życie bardziej ogólne. Ono teraz określa, co w nas samych jest rzeczywistością, co złudzeniem. Uznawszy abstrakcyjne właściwości życia, pewnego życia za życie samo, w imię tych abstrakcyi odmawiamy wiary nietylko w wartościowość naszego konkretnego życia, ale w samo jego istnienie. Każde pojęcie o naturze życia musi zawierać mniej treści niż życie, co je stworzyło, każde pojęcie o naturze człowieka może być tylko sumą pewnej cząstki doświadczeń ludzkiego istnienia, każda filozofia bytu usiłuje wyprowadzić z pewnej części naszego konkretnego, dziejowo-psychicznego życia całość tych naszych doświadczeń, naszej dziejowej, konkretnej psychiki. Człowiek stwarza swem życiem pojęcia przyrody, natury własnej i życie jego nie może być przez nie objęte.

Stan rzeczy, w którym myśl nasza opiera się na takich właśnie podstawach, jest anachronizmem. Nowa filozofia stawia dopiero pierwsze kroki, ale wszelka bytowa filozofia utraciła raz nazawsze prawo istnienia. Polega i polegać ona może jedynie na hypostazowaniu wyrazów i pojęć, na roztapianiu konkretnego naszego życia w fikcyjnem życiu logiki, etyki i t. p. W najlepszym już razie proces, mocą którego pojęcia o naturze, istocie świata i t. p. stwierdzają swoją żywotność, polega mniej więcej na tego rodzaju nieporozumieniach, pomieszaniach i niekonsekwencyach.

Obdarzamy pojęcia, idee, wartości własną nadprzyrodzoną przyczynowością, własnem życiem. Pierwszą zasadą naszej filozofii jest, że niema żadnych logicznych, etycznych, ponadżyciowych, ponaddziejowych konsekwencyi. To, co ukazuje się nam jako etyczna lub logiczna wydajność pojęć, jest zawsze sumą bardzo konkretnych, bardzo skomplikowanych procesów życiowych.

Znana jest bajeczka o nauce, jako potędze, nauce, która stwarza technikę, wynalazki i t. p. Przyjrzyjmy się, jakim jest właściwy stan rzeczy. Nauka nie może tworzyć bezpośrednio żadnych innych rzeczywistości, jak tylko psychiczne: to może bedzie uznane za dostatecznie stwierdzone. Uczony nigdy nie poznaje żadnej pozażyciowej rzeczywistości, on stawia tylko samego siebie w określone, coraz bardziej skomplikowane warunki, tworzy świadomie i systematyzuje pewne życiowe doświadczenia. Nauka jest nieustannem eksperymentowaniem nad życiem własnem, stworzyliśmy sobie w instru-

mentach naukowych pewne bardzo subtelne, konstruowane przez nas środowisko i usiłujemy zbadać, jakiego rodzaju zmiany dadzą się w niem przez nas wytworzyć, a w świecie zewnętrznym utrzymać. Wszędzie i zawsze (nawet w geologii i t. p.) uczony jest tylko eksperymentalnym posterunkiem życia. Badanie jakiegokolwiek procesu natury może polegać zawsze na tem tylko, że przenosimy życie nasze w warunki dotąd nieznane. Traktujemy wszechświat jako pewną niewyczerpaną i nieznaną nam sumę możliwych form istnienia ludzkiego, jakie się w nim prowadzić i utrzymywać dadzą, dążymy do tego, by zapłodnić życie nasze przez nieskończoność warunków i procesów, które istnieją i odbywają się poza nami, i chwytamy, potęgujemy, systematyzujemy każdą nową postać życia. Człowiek świadomie już dzisiaj przekształca siebie, czyni to w nauce, która jest nieustannie wywoływaniem, ujmowaniem nowych postaci, nowych form naszego istnienia. Uczony nieustannie żyje w nieprzewidzianych, niebywałych warunkach, pozornie poznaje on to, co jest, w gruncie rzeczy pomnaża samo istnienie nasze, naszą życiową kompetencyę.

Teorye uczonego służą jako środki zapewnienia ciągłości i jasności w zakresie jego życiowej eksperymentacyi: nie mogą one być uważane pod żadnym pozorem za określenia bytu, są to właściwie zawsze środki autotresury profesyonalnej i zdaje mi się, że zbliża się ta chwila, gdy fizycy nauczą się w ten sposób właśnie patrzeć na

swoją pracę. Już dziś wiele trudności znika, gdy przestajemy wyzyskiwać zdobycze fizyki w kierunku niemożliwej i niedorzecznej konstrukcyi rzeczywistości życiowej, a natomiast zaczynamy widzieć w tej nauce jakby tylko pewną postać współżycia między nami a potężnymi procesami, które są niezależnie od nas.

Z pośród pewnych zdobyczy życia eksperymentalnego, stanowiącego naukę mogą zdarzyć się takie, które z łatwością mogą być rozszerzone. Mogą być wytworzone postacie i formy działania utrzymujące się w wszechświecie i zdolne stać się podstawą dla czynności już dziś posiadających znaczenie życiowe, praktyczne. Wtedy z dziedziny nauki przechodzi taka zdobycz do dziedziny techniki i na tej podstawie mówi się: ponieważ zostało poznane, że świat jest tem, a tem, więc też zaczęto stosować tę wiedzę.

Proces polegał na czem innem. Ustalonem zostało przez naukę to tylko, że w środowisku pozaludzkiem da się utrzymać pewna nowa postać instrumentacyi.

Aby ta instrumentacya została rozwinięta w pewien sposób w technikę, musi istnieć sama ta technika, muszą istnieć ludzie zdolni i chcący pracować na jej poziomie — co wszystko zależy od organizacyi społecznej i obyczajowej. Wydajność nauki jest zawsze zagadnieniem społecznem, zależnem od tego, jakie postacie życia umie wytwarzać istniejąca i żyjąca w obyczajach i urządzeniach wola ludzka.

Gdy więc widzimy w konsekwencyach technicznych logiczne następstwo zdobyczy naukowych, obdarzamy pojęcia życiem, wytwarzanem przez pewną organizacyę społeczno-obyczajową i jako logiczne, etyczne konsekwencye pojęć, jako

życie metafizyczne świata, absolutu, ukazują się nam związki istniejące między różnemi postaciami życia, w pewnej organizacyi dziejowo-społecznej i dzięki niej.

Gdy tłumaczymy sobie własne życie zapomocą pewnych pojęć, teoryi itp., przypisujemy pojęciom właściwości, które pozostają w zgodzie z rzeczywistością jedynie dzięki istnieniu organizacyi społeczno-obyczajowej, w której bierzemy udział. Jako właściwości logiczne, estetyczne, etyczne pojęć „absolutu“, „przyrody“, „idei“, „ducha“, jako „władza nauki“ i „sztuki“, ukazują sie nam zawsze właściwości i cechy, przysługujące życiu jedynie dzięki uczestnictwu naszemu w pewnem zbiorowem istnieniu, w pewnej organizacyi obyczajowo-społecznej, wytwarzającej pewną sumę woli, która włada pewną techniką.

Gdy jednak zamiast tego zasadniczego faktu, widzimy „głębszą od niego rzeczywistość“, znaczy to, że nie żyjemy świadomie własnem swem życiem, że nie myślimy o sobie jako o tem, czem jesteśmy. Mylą się więc ci, co sądzą, że rzeczą zależną od naszej woli jest konstruować taką lub inną metafizyczną teoryę myśli. Stan naszej myśli filozoficznej nie pozwala nam na podobny wybór — możemy myśleć tylko w kategoryach rzeczywistości lub zgoła nie myśleć. Wszelka konstrukcya metafizyczna jest usiłowaniem ustalenia zrównania między całością naszego konkretnego, dziejowo-społecznego istnienia, a pewną cząstką jego właściwości. Prawda ustalona tutaj przez nas posiada znaczenie niezmiernie poważne. Od uzasadnienia jej i rozpowszechnienia zależy w znacznej mierze cała kulturalna atmosfera europejska. Żyjemy dzisiaj w epoce przełomowej, tworzącej własne swoje

oryentacye. J e s t d l a n a s d z i s i a j r z e c z ą d r u g o r z ę d n ą, w jaki sposób usilują epigonowie „bytowej" filozofii myśleć byt; wszystkie te monizmy, neospirytualizmy i neomateryalizmy, to już tylko maski myśli.

Żyje ona dsisiaj naprawdę tylko w zetknięciu z tem stanowiskiem, jakieśmy tutaj osiągnęli. Nie możemy wyczerpywać tutaj małej nawet cząstki znaczenia naszego punktu widzenia; piszemy dla czytelników, którzy zdolni będą poczuć jego wpływ wyzwalający, siłę potężną, rozszerzającą się na wszystkie dziedziny życia i myśli odrazu.

Ważną jest dla nas rzeczą, byśmy ukazali stanowisko nasze w całej jego indywidualnej odrębności, dlatego też zadaniem najpilniejszem jest wyświetlić stosunki jego do form i kierunków, które łudzić i uwodzić mogą pewnem powierzchownem powinowactwem. Punkty widzenia i poglądy oznaczane mianem m a t e r y a l i z m u d z i e j o w e g o są dla nas szczególniej ważne, sądzimy bowiem, że stanowisko nasze jest dojrzałą formą tego zasadniczego punktu widzenia, który dzisiaj znany jest przeważnie w swych postaciach wstecznych, nierozwiniętych lub sfałszowanych. Teorye dzisiaj rozpowszechnione pod nazwą materyalizmu dziejowego są skostnieniami pojęć, metod i stanowisk, związanych w sposób najzupełniej bezpośredni z pewnym momentem w dziejach inteligencyi europejskiej. Każde p o j ę c i e filozoficzne zawiera w sobie, w swej utajonej, znanej tylko twórcy logice własną historyę życiową i gdy przechodzi ono poprzez szereg dusz lub nawet pokoleń, zwolna zmienia ono całkowicie swą naturę. Sam twórca często po upływie lat przestaje rozumieć własne stanowiska i punkty widzenia, są one

zumieć własne stanowiska i punkty widzenia, są one dla niego w oderwaniu od życia, które je stworzyło, jakby pewniejszymi przez to właśnie, że nie czuje on ich plastyczności, gnącej się i ustępującej pod naciskiem ciągłej wewnętrznej pracy. Są one teraz rzeczywistościami, czemś, co nie może być już zmienione i gdy usiłuje on je sam przed sobą uzasadnić, uzasadnienia te są często gwałtem wynaturzającym samą istotę tych pojęć. Jestem przekonany, że w myśli Marksa zaszło coś podobnego. Żył on dostatecznie długo, intenzywnie i zawsze w środowiskach, nad któremi górował, a więc bez nacisku w kierunku nieustannej kontroli, lecz przeciwnie ciągle pod wpływem drobnych oddziaływań, które zwolna przeistaczały jego myśl. Współżycie z ludźmi o różnych i często bardzo pierwotnych, naiwnych poziomach wyrobienia umysłowego tworzyło przez tarcie i obcowanie ten pył i tę spontaniczną roślinność duszy, które zakrywały przed myślicielem podstawy jego myśli, pozostawiając jej rezultaty, zwłaszcza, że myśl jego działała zawsze pod naciskiem konieczności regulowania akcyi zbiorowej i stąd zawsze pod pokusą zaniedbywania tych różnic, które nie prowadziły do żadnej rozbieżności w kierunkach działania. Zwolna tępiała ona i znieczulała się na subtelności własnego rozwoju.

Każdy dziś może z łatwością sprawdzić, jak łatwą rzeczą jest takie uwstecznienie i znieczulenie. Zajmuję się np. pewną grupą spokrewnionych przez epokę, przez charakter twórczości poetów, dajmy na to, grupą twórców angielskich od Blake'a do Shelleya, Keatsa, Wordswortha i Coleridge'a. Przy intenzywnem przejęciu się tą pracą wytworzy się pewien subtelny organizm zainteresowań, wyczuć i jeżeli wrócę do mojej pracy

po przerwie, w ciągu której zajmowałem się czemś zupełnie innem, nie będę w stanie zrazu zrozumieć wielu poczynionych zestawień, spostrzeżeń, wniosków. Pewne założenia filozoficzne powstały w myśli Marksa w czasie, gdy posiadał on bardzo intenzywne i żywe „usposobienie" metafizyczne, gdy Heglizm był dla niego nie teoryą, lecz organem obcowania z życiem, widzenia go. W ciągu dalszego życia założenia odgrywały coraz to nową rolę, służyły dla coraz to innych badań i zainteresowań, Marks zaś nie zwracał uwagi na te subtelne przetworzenia psychiki, przesunięcia centrów ciążenia, chemiczne przekształcenia w intelektualnym składzie i drobinowej strukturze myśli, rozpatrywał zresztą zawsze myśl własną jako arsenał, dostarczający oręża i narzędzi wszystkim, którzy w zasadzie praktycznie w danym momencie pracowali z nim razem. Zwolna pewna gruba budowa, spotykana u większości umysłów, z którymi współdziałał, pewna typowa kultura umysłowa przesłaniała w jego myśli własnej osobiste punkty widzenia i jego wysoki, choć zaniedbany, wizyonerski geniusz filozoficzny był widoczny dla samego siebie jedynie poprzez mgłę tych wszystkich typowych, szablonowych usposobień i poglądów, które przeważały w radykalnym, rewolucyjnym odłamie ówczesnej europejskiej inteligencyi.

Dlatego właśnie każdy, kto pragnie pracować nad Marksem, musi być przygotowany na trudności, wynikające stąd, że skomplikowana i bogata treść jego pism nie wyczerpuje jego całkowitej myśli, że myśl jego nie była nigdy przez samego pisarza i działacza zajęta wprost, lecz zawsze w konsekwencyach i zasto-

sowaniach, uwarunkowanych za każdym razem przez pewną historyczną sytuacyę, wobec której znajdował się w danym momencie ruch rewolucyjny. Pisma Marksowskie należą do różnych powierzchni i myśl autora odnajdujemy w formie reakcyi na różne zjawiska i zagadnienia dziejowego życia; sama ona nie zawsze jednakowo głęboko tłómaczy przed sobą źródła tej reakcyi, naturę i istotę własnego działania. Gdy wprowadzamy pośredników jako źródła informacyi, pogarszamy własne położenie. Engels już pomimo pokrewieństwa w kulturze filozoficznej i kolejach życia był umysłem o tak odmiennej budowie, o tyle mniejszej sile, że nigdy nie ogarniał samego życia myśli Marksa, ale tylko pewne jej wyniki. U innych komentatorów Marksa, którzy widzą go już od początku przez pryzmat Engelsowski, dzieło Marksa zastyga ostatecznie w systemat nie zawierający już prawie nic z tego życia, które je zrodziło. Być marksistą jest to dziś najlepsza może droga prowadząca do ślepoty i nieczułości bezwzględnej na wszystkie zagadnienia marksowskie. Chcemy rozbudzić przedewszystkiem zmysł dla tych zagadnień, chcemy przełamać czar ciążący nad wieloma umysłami, które przez swe aspiracye, szczytną i bohaterską naturę moralną, tak często im właściwą, mogłyby się stać u nas siłami nieobliczalnego znaczenia. Marksizm taki, jakim jest, jest dlatego zagadnieniem tak ważnem, że zastygają w nim i zostają sparaliżowane dążenia natur często wyjątkowych i rzadkich, a sądzę, że nie jest to jeszcze najgłębsza, związana z niem strata. Marksizm wywiera wpływ na siły nieskończenie cenniejsze niż wszystko to, co w dziedzinie inteligencyi może być stworzone, wpływa na atmosferę duchową budzących się do samoistności warstw ludowych.

Może być rzeczą tragiczną i jest nią w stopniu niesłychanym u nas, gdy jednostki inteligentne zostaną zahypnotyzowane i powstrzymane w pracy rozwojowej przez teoryę, która sama powstała z uwstecznienia i skamienienia myśli zrazu nadzwyczaj bogatej, ale sprawa nabiera wagi niezrównanej, gdy ten sam czynnik wpływa w sposób fatalny i wyjaławiający na najgłębszy i w najdalszą przyszłość sięgający twór naszego życia dziejowego. Zagadnienia, które tu w ich postaci teoretycznej, filozoficznej poruszam, są właściwie zagadnieniami naszej przyszłości narodowej. Wierzę w dziejowe znaczenie ruchu klas pracujących, ich dążenia do samoistności, wierzę, że jest to najgłębsza rękojmia i zapowiedź naszej przyszłości, ale wiara ta zrośnięta jest z przekonaniem, że ten ruch dziejowy zrozumie całą swoją samoistność, całe utajone w nim bogactwo duchowe i moralne, że pojmie sam siebie w swych własnych, głębokich, historycznych źródłach, w całej i pełnej swej konkretnej treści życiowej. Musimy się nauczyć czuć i widzieć tę powstającą, rodzącą się rzeczywistość dziejową, musimy ustalić między nią a własnem życiem duchowem taki związek, aby tworzenie się tej pracującej Polski stało się jedynem możliwem naszem życiem osobistem, by objęło ono wszystkie nasze dążenia umysłowe, duchowe, twórcze, byśmy poczuli, że ta przyszłość, to jest głębokie życie naszej przeszłości i teraźniejszości, jedyny organ naszej prawdy, — musimy się wyzwolić z pod władzy izolującego subjektywizmu kulturalnego i szematyzowania dźwigającego się pod nami życia. Ale to wszystko stanie się zrozumiałem jedynie na podstawie dokonanej już analizy tych myśli i stanowisk, które przesłaniają nam rzeczywistość, mas-

kują przed nami własną naszą wolę i samo nasze życie czynią czemś pośredniem pomiędzy subjektywnem migotaniem cieniów i ruchem automatycznym maszyn.

I.

Hegel, Marks i Engels.

Filozofia Heglowska jest dziś, mówię, aktualna i w miarę jak pogłębia się dyskusya między „pragmatystycznymi“ i „intelektualistycznymi“ kierunkami w nowoczesnej filozofii, coraz bardziej oczywistą rzeczą staje się, że Heglizm był jedyną całkowicie konsekwentną postacią intelektualizmu i w toku dyskusyi utajony Heglizm występuje na zewnątrz, ujawnia się u myślicieli, którzy w mniemaniu swojem stali od niego bardzo daleko. Jest to nieuniknione. Zagadnienie centralne, dookoła którego toczy się dyskusya, polega na tem, w jaki sposób myśl może stać się poznaniem, t. j. w jaki sposób psychika nasza może stać się podstawą postępowania ostającego się w bycie. Skoro zajmujemy stanowisko intelektualistyczne wobec tego zagadnienia, skoro sądzimy, że „rzeczywistość wrosła w nasze postępowanie poprzez myśl“, ta ostatnia mus się stać sama rzeczywistością. Czyny nasze ostające się w świecie i świadome są cząstką samego bytu, momentem jego życia, jeżeli są one wynikiem poznania prawdy, wynikiem teoryi, teorya ta i konsekwencye doprowadzające do tych czynów muszą same już zawierać w sobie tę bytowość, która się w czynach naszych uzewnętrznia. Jeżeli myśl jest podstawą i źródłem ostającego się w bycie sposobu zachowania, to sama ona musi być jednem z ogniw

bytowego procesu. Zagadnienie poznania zostaje tu sformułowane zupełnie konsekwentnie: jeżeli myśl rodzi bytowe skutki, to musi ona być sama momentem bytu i jej logiczna wydajność musi być identyczna z samem wewnętrznem życiem bytu. Logika musi być właściwie tylko odsłonięciem przed nami życia tej myśli, która jest bytem, i Heglowskie utożsamienie logika-metafizyka jest tylko konsekwentnem rozwinięciem założeń, przyjmowanych przez cały intelektualizm.*)

Intelektualizm Hegla posiadał jednak pewne właściwości, których napróżno szukalibyśmy u skarlałej rasy

*) Heglizm nie wykluczał bynajmniej ex principio metod doświadczalnych, empiryzmu i o ile empiryzm jest pojmowany intelektualistycznie, musi on w pewnym momencie dojść do tych zagadnień i punktów widzenia, które tak skandalizują naszych empiryków, naukowców w Hegliźmie. Następuje zawsze moment, w którym „ostatnie elementy" analizy empiryka stają się dla niego jednocześnie poznaniem i bytem; u Macha są to jego elementy a, b, c, α, β, γ, wiszące w próżni, u Taine'a jego kaskada czuć, które nie są czuciami, fenomenów, które są jakby atomami halucynacyi nie posiadającej żadnego halucynującego podmiotu. Empiryzm musi dojść do momentu, w którym pewne elementy postrzegane są jednocześnie elementami bytu; musi, naturalnie, o ile nie wyzwoli się całkowicie z pod władzy intelektualizmu. Ale wtedy będzie musiał on uznać za swą podstawę nasze stanowisko tj. zrozumieć, że nauka, doświadczenie są w zasadzie produkowaniem rzeczywistości, które przedtem nie istniały tj. nowych, nieznanych przedtem form życia naszego, zawisłych od naszej woli, a dających się utrzymać w bycie. Ale wtedy trzeba przyjąć całe nasze stanowisko, dotychczas w takiem całkowitem rozwinięciu nie reprezentowane przez nikogo prócz autora niniejszej pracy. Mówię o tej „oryginalności" swojej z pewnem wyrachowaniem, bo sądzę, że moi „najserdeczniejsi" będą sta-

filozofów nowoczesnych i do dziś dnia te przed wiekiem pisane książki przytłaczają swem bogactwem konkretnem i rozległością dziejową nasze „najnowocześniejsze“ produkcye, a *pewne najgłębsze* właściwości myśli Hegla nie są dziś rozumiane właśnie *dlatego*, że nie stać dzisiejszych myślicieli na ten demoniczny wprost uniwersalizm, który nie pozwalał mu w żadnym momencie myśli dostrzegać wystarczającej samej sobie całości.

Czyny wynikające z poznania i utrzymujące się w bycie są zawsze czynami istniejącymi w pewnem środowisku społecznem, istnieją w pewnej rzeczywistości społecznie, dziejowo uwarunkowanej. Stąd nieskończenie ważna konsekwencya, *rys najgłębszy filozofii Hegla. Myśl tworzy poznanie, ponieważ jest bytem*, poznanie tem się wyróżnia z pośród innych, błędnych form myśli, że tworzy *czyny* ostające się w bycie, ale *czyny ludzkie, to są zawsze momenty pewnego dziejowego życia, mają one zawsze charakter społeczny, historyczny, kulturalny, a więc estetyczny, prawny, religijny.* Wy-

---

rali się zdemaskować moje zuchwalstwo tj. wykryć, że stanowisko to zostało sformułowane już przez kogoś i będą musieli oni w tym celu zapoznać się z wieloma pisarzami i książkami, których bez tego celu przed sobą nie dotknęliby, co więcej, będą musieli pisać o tych książkach i pisarzach, a więc np. o Ch. Pierc'ie (artykułów jego trzeba szukać w czasopiśmie The Monist), James'ie, Schillerze, Sorelu, Newmanie, ew. o Vicu, Proudhonie — dzięki temu zaś dzieła tych myślicieli staną się u nas bardziej znane. Poza tem byłoby rzeczą śmieszną przywiązywać wagę do autorstwa syntezy, która jest zawsze wynikiem całego i długiego rozwoju zbiorowego, prac wielu myślicieli i badaczów.

rastają one z myśli, a myśl może je rodzić, ponieważ jest bytem, byt więc sam w sobie musi zawierać już wszystkie te momenty. Kultura, mówiąc najogólniej, a więc religia, sztuka, prawo nie są złudzeniami, lecz należą do samej istoty bytu i wyrastają z niej. Byt nie może być określony w sposób wykluczający te momenty lub obcy im. Idea tem się różni od innych form myśli, że zawiera w sobie jako własną swą treść cały świat kultury, że religijne, estetyczne, prawne właściwości świata wyrastają z niej, z jej rozwoju tak samo jak właściwości poznawcze. Hegel dlatego przewyższa wszystkich intelektualistów, że nie uznawał poznawczych właściwości świata za bytowe, z wykluczeniem wszystkich innych; jeżeli życie nasze wyrasta z myśli, to musi ona zawierać w sobie całe życie, a nie zaś tylko wyłącznie poznawcze postulaty. Pojąć nie mogę, jak mogą historycy filozofii rozpoczynać wykład filozofii Hegla od Idei, nie uprzedziwszy czytelnika, z jak dziwnym tworem ma on tu do czynienia.

Idea Heglowska była i jest przezwyciężana wielokrotnie; niestety, dzieje się to najczęściej na korzyść i w imię stanowisk węższych od niej i mniej konsekwentnych. Często poprzestaje się na zaznaczeniu, że była ona odbiciem reakcyi porewolucyjnej. Stosunek nasz jednak do duchowych dzieł tej „reakcyi“ byłby zbyt uproszczony, gdybyśmy go chcieli wyczerpać tą jedną etykietką. Wogóle przy ocenie reakcyjności lub postępowości myślicieli i pisarzów poprzestajemy nazbyt często na samych „dobrych chęciach“, wystarcza nam sympatya lub antypatya danego pisarza dla pewnych zjawisk. Sądzę, że poraby przejść do porządku dziennego nad dzieciństwami

tego rodzaju, poraby zrozumieć, że życie psychiczne nie jest wielką dowolnością, lecz czemś rzeczywistem. Gdy oceniamy jakieś dzieło myśli, musimy badać, jaki zakres życia, jakie kategorye faktów pozwala nam ono obejmować i przeżywać świadomie, następnie w jakiego rodzaju faktach zdolnych istnieć o własnej sile wyraża się życie danej myśli. Gdy idzie o to ostatnie kryteryum, spostrzeglibyśmy, że myśl rozumująca, świadoma, jak dotychczas, zawsze tylko w sposób pośredni przyczyniała się do tworzenia rzeczywistości i ta rola jej jest trudna do wykrycia. Musimy uważać za słuszne, że zdolną do tworzenia życia staje się myśl w tej mierze, w jakiej jest zdolna życie rozumieć, czynić świadomem, ukazywać, i sądziłbym, że zasadniczy sprawdzian myśli polega na tem, jak wielkim jest zakres widzenia i zakres ślepoty. Gdy przystępujemy z tym sprawdzianem do myśli, tj. gdy szukamy w niej przyrostu kompetencyi, zmieniają się całkowicie przekazywane przez tradycyę klasyfikacye wysnuwane z takiego lub innego stosunku do tych lub innych dążności politycznych.

Przetłumaczone na język konkretny stanowisko Hegla dałoby się tak sformułować.

Racyonalizm obierał za podstawę jakieś czyniące zadość wymaganiom „logicznym“ pewnej psychiki, pewnych grup społeczno-dziejowych — pojęcia i sądy, usiłował wysnuć z nich w drodze logicznych rozumowań wnioski praktyczne: zjawiska życiowe, momenty rzeczywistości, nie licujące z tymi wnioskami zostawały zaliczone do dziedziny błędów, przesądów i t. p.*) He-

*) Por. rozdział p. t „Złudzenia racyonalizmu“.

g e l wprowadzał tu ważne zmiany, wprowadzał do pewnego stopnia bezwiednie lub raczej w sposób zamaskowany przed samym sobą, ale pomimo to zawsze w pewnym określonym kierunku. Psychologia samego Hegla jest zagadnieniem bardzo ciekawem: tu nie mogę uzasadnić pewnych moich s p o s t r z e ż e ń, b a r d z o o g ó l n y c h i w y r a ż o n y c h w s p o s ó b n a z b y t r y c z a ł t o w y. Zdaje mi się mianowicie, że uchowała Hegla olbrzymia p r z e w a g a p r o c e s ó w i o ś r o d k ó w o h a m o w a w c z y c h, że w momencie gdy zarysowywała się przed nim p e w n a m y ś l, dążność, wartość itp. natychmiast powstawała d y s p o z y c y a do zastanowienia się, dlaczego w ł a ś n i e ta forma życia i ta treść ma ześrodkowywać na sobie jego uwagę. Tuż za momentem przejęcia się jakąś treścią następował moment, gdy o przewagę dopominały się wszystkie treści przez nią wykluczone. Aby pozyskać władzę nad jego świadomością, dana treść musiała się uodpornić przeciwko tym nacierającym na nią, d l a t e g o t y l k o, że „i n n y m" treściom, musiała do pewnego stopnia zdobyć prócz własnego i ich także autorytet, zawierać w sobie nietylko to, co pociągało ku niej pierwotnie, ale także to, co od niej powstrzymywało. Hegel musiał c z u ć, że nie można żyć inaczej, jak on żyje w danym momencie. W chwili każdego jego zainteresowania budziła się w ł a d z a wszystkich innych zainteresowań: s a m m o m e n t przeżywany nie stawał się konkretnym, gdyż budził poczucie konkretności innych wykluczających go momentów. C a ł e ż y c i e p o z o s t a j ą c e p o z a o b r ę b e m j e g o b e z p o ś r e d n i o d a n e j p o s t a c i stawało się realnem, konkretnem, bardziej pociągającem i pożądanem niż

właśnie ta postać. Sądzę, że tu jest klucz do biografii intelektualnej autora Fenomenologii.

Na razie muszę poprzestać na tem, com powiedział. Racyonalizm opiera się zazwyczaj na bardzo wielkiem zaufaniu do siebie, do danego typu istnienia. Gdy Sainte-Beuve w swych wykładach o Chateaubriandzie mówi o tem, jak pogodnem, łatwem, ciepłem było istnienie warstw myślących w pierwszej połowie panowania Ludwika XV., charakteryzuje cały utajony, bezwiedny tragizm francuskiego wieku oświecenia. Niewątpliwie istnieje w racyonaliźmie Heglowskim pewna surowa i despotyczna umysłowość utrzymująca całą jego intelektualną metodę, ale musiała ona właśnie pozostawać w związku z nakreślonymi tu rysami charakteru. Myślę, że czuje się tu wpływ całych pokoleń niemieckich, mieszczańskich rodzin żyjących w ciasnych i trudnych warunkach, nieufnych wobec każdego poszeptu momentu i czujących w chwili zrealizowania jakiegoś drobnego zadowolenia, zapewnionego przez mnóstwo wyrzeczeń i przez długą wytrwałość — całą pełnię swego rozsądku, charakteru w tej fajce, w tym lub innym sprzęcie, instrumencie muzycznym, który zawiera w sobie in potentia wszystkie te zadowolenia, do których zrealizowania nie dopuścił.

Hegel zachował to stanowisko wobec myśli, wartości kulturalnych; każda budziła pamięć wszystkich innych i aby w nią uwierzyć, musiał on czuć, że nie zagraża ona innym, że są one w niej i w ten sposób tworzył on swój jedyny, właściwy tylko jemu masywny styl myślowy. Byłoby rzeczą bardzo ciekawą porównać np. życie umysłowe Newmana lub Blake'a, albo Browninga i Hegla. Każda z tych niezmiernie wybitnych indywidualności wytworzyła sobie świat

myślowy, zapewniający jej głęboką jedność wewnętrzną. Dla Newmana zagadnienie polegało na konieczności zachowania początkowego przeświadczenia, pewności jego własnego nadprzyrodzonego losu, dla Wiliama Blake'a na zapewnieniu hegemonii własnym natchnieniom lirycznym lub raczej pewnemu zasadniczemu, obejmującemu w jednej wibracyi całość jego istoty stanowi natchnienia, dla Browninga zagadnienie polegało na zachowaniu praw do nieograniczonej, paradoksalnej ciekawości psychicznej razem z poczuciem własnej „respectability", mocno wszczepionem poczuciem godności życiowej Anglika warstw średnich, jak wyraża się o Browningu najprzenikliwszy z jego krytyków G. K. Chesterton. I znowu rzecz ciekawa: Blake tworzył całe apokalipsy i mitologie, aby zachować we własnych oczach prawo do swego ja, Browning tworzył całe poematy, arcydzieła duszowidztwa, aby zrozumieć, jak patrzy na świat i nie zatraca pewnej zasadniczej rzetelności płatny morderca, awanturnik polityczny, uliczna akrobatka, fanatyczny fetyszysta, obrzędowiec-katolik i odnajdywał on wszędzie jakąś paradoksalną, wynaturzoną, ale niezaprzeczalną uczciwość, wierność głębokim siłom życia, Hegel tworzył całe tomy suchych rozumowań, żeby zapewnić sobie widzenie umysłowe, dostrzegając w każdej treści życie wszystkich innych.

Wszyscy oni żyli zasadniczo poza własną tęsknotą, aby zapewnić sobie prawa we własnych oczach tylko do przemijających momentów jej zaspokojenia, poczucia zasadniczej wierności sobie. Każdy z nich ulegał temu samemu musowi, ażeby mieć zaufanie do swego własnego ja. Człowiek nowoczesny musi czuć, w jaki sposób utrzymuje się ono na powierzchni

całego wszechświatowego życia. Newman musiał znać wszystkie trudności swego stanowiska, żeby czuć, że je naprawdę posiada. Hegel — uniwersalny racyonalista z natury już należy do tych ludzi, którzy zburzyli raz zawsze na wszelką możliwość ponadżyciowego, ponaddziejowego racyonalizmu. Poczucie głębokiej solidarności życiowej, życia jako nieskończenie konkretnej, odmiennej od nas a dźwigającej i wchłaniającej nasze czyny — rzeczywistości, nieufność do wszelkich myśli rozwijających się w gładką, równą powierzchnię, są to wszystko rysy nowoczesne i w postaci utajonej przed samą sobą odnajdujemy je u Hegla.

Dominującym czynnikiem w rozwoju intelektualnym Hegla, było to nieustanne obecne poczucie ,,pełni własnej kultury", ono ukształtowało wszystkie jego myśli, które jedynie czyniąc zadość temu poczuciu, utrzymać się mogły na powierzchni jego świadomości. Aby być uznana za prawdziwą, myśl nie mogła niczego niszczyć w życiu, jakie znał Hegel, w całokształcie jego zainteresowań życiowych, lecz przeciwnie, musiała służyć rozrostowi tego tak masywnie odczuwanego życia. Wielokrotnie miałem sposobność wertować całe traktaty na temat słynnego powiedzenia Hegla, że „wszystko rzeczywiste jest rozumne". Zdanie o wyrasta z takiej postawy Hegla wobec życia: wtedy tylko myśli nasze są prawdziwe, gdy wyrastają z nich następstwa nic nie niszczące a potęgujące coś w życiu zbiorowem naszego społeczeństwa*). Ponieważ ten

*) Byłoby lepiej, gdyby myśl polska zamiast „przezwyciężać" filozofię Hegla była przejęła się tą zasadą i zrozumiała jej znaczenie t. j. zrozumiała, że tworzenie zdolnych istnieć następstw społeczno-życiowych jest jedynym sprawdzianem myśli. Nawiasem

proces wewnętrzny, który doprowadzał do takich sprawdzianów, ukazywał się Heglowi jako rozwój samego bytu, więc też z bytu samego wynikać musiały o s o-

---

mówiąc, wszystkie książki, które mogłyby przywrócić naszej myśli poczucie rzeczywistości, jej mocne i trwałe sumienie są u nas przez doprowadzony do doskonałości instynkt histeryczny zniesławiane. Filozofia prawa Hegla nie jest najlepszą z tych męskich książek, ale może ona względnie działać najskuteczniej na umysły, które muszą zachować jeszcze pewien ideologiczny autorytet, sankcyonujący wprawdzie tylko rzeczywistość, ale bądź co bądź chroniący nas przed pozostaniem z nią w sam na sam całkowitem. Poezya Browninga mogłaby się stać również dobrą szkołą tej głębokiej szczerości i uczciwości bytowej, o której mówi w drugiej części swojej mądrej książki (Echa prawieku) J. K. Kochanowski. Naturalnie jednak myśliciele nasi i metafizycy z łatwością wykażą moją powierzchowność; nie przeczą, że myśl za ostatni sprawdzian ma wydajność życiową, ale oni sięgają na daleką metę. Tworzy się życie zdolne rozwijać się w Polsce przyszłości i tworzy się oraz idealizuje nieudolność, rozbicie życiowe w Polsce aktualnej. Żyć myślą proroczą może tylko społeczeństwo nie potrzebujące nic cenić w swej rzeczywistości; — bezwzględnie zaś jestem przekonany, że przetworzenia rozpoczynające się i dokonywające się w masach naszego narodu są dla nas duchowo ważniejsze, głębsze i prawdziwsze od całej naszej nietylko neoromantycznej, ale i romantycznej tradycyi, że musimy się nauczyć czuć, myśleć i działać z dna naszego istnienia, które jest straszliwe, ale rzeczywiste, niesklamane. Musimy myśleć, nie jak aparaty nerwowo wystawione na latawcze, zmienne prądy sentymentalizmu europejskiego, ale jako osiadłe, trwałe, znajdujące się w nadludzko ciężkich warunkach, żywe i mające niesłychanie, niezrównanie mocne poczucie swej ciągłości i jedności, społeczeństwo. Nasza wielka twórczość romantyczna jest jedną z wielkich sił dziejowych, my jednak wyzyskujemy ją tak, że staje się ona fermentem słabości naszej. Ujmujemy ją jako jakiś stan posiadania, jako nową ojczyznę, wyniesioną ponad ludzkość i człowieka, czujemy, że jest ona niezawisła od żadnych

b i s t e stosunki Hegla do życia. Byt musiał być od samego prapoczątku ciężarny Prusami, bo tylko rozrost tego społeczeństwa, do którego p s y c h i c z n i e należał on, był sprawdzianem dla osobistej myśli Hegla. Tworzył on metodę u s p o ł e c z n i e n i a i unarodowienia k u l t u r y m y ś l o w e j, ale z natury ogólnych założeń nie mógł w y o d r ę b n i ć pierwiastków uniwersalnych i konkretnie narodowych, ponieważ tylko uniwersalne i tylko narodowe mogło być jego rzeczywistością: więc świat istniał dla Prus i miał istnieć przez nie.

Nie piszę tu studyum o Heglu, więc poprzestaję na uwydatnieniu tych momentów, które są mi potrzebne dla zarysowania przeciwstawienia Heglowi Marksa i jego własnego stanowiska filozoficznego.

Filozofia Hegla była tylko r e i m p a t r a c y ą, że tak powiem, abstrakcyjnego rozumu racyonalistów. I d e a miała w wynikach swoich tworzyć f o r m y ż y c i a, zdolne istnieć w danym całokształcie kulturalnym i społecznym. I jeżeli sam Hegel ścinał tu swoją myśl w pewien ostateczny moment statyczny, to znowu był to l o g i c z n i e, jeżeli nie p s y c h o l o g i c z n i e, wynik ogólnego jego założenia, w którem myśl, aby się stać poznaniem, musiała się utożsamić z bytem. Jeżeli filozofia Heglowska miała z jednej strony być samopoznaniem absolutnem, a z drugiej strony wyrażać się w aktualnej pruskiej rzeczywistości, to ustrój pruski musiał stać się czemś bezwzględnem. Dla M a r-

---

zmian i z obojętnością patrzymy na klęski przez nas samych spowodowane, nieszczęścia, wynikające z b e z p r z y k ł a d n e g o r o z l e n i w i e n i a naszej młodej, radykalnej inteligencyi i sądzimy, że wiara ta jest dostatecznie wzniosła, aby i to przetrwać mogła.

k s a przedewszystkiem z pośród lewicy Heglowskiej tu był moment krytyczny. Z prawdy absolutnej rodzą się formy życia wartościowe i stałe. Ustrój, w którym myśl prawdziwa znajduje swój wyraz, sprawdzian jest bezwzględny jak ona, bo z niej wyrasta.

Byłoby to konsekwentne, gdyby p r z e d e w s z y s t-k i e m wytrzymywało ono samo założenie t. j. g d y b y człowiek przez myśl, przez poznanie wchodził w stosunek z bytem i utrwalał się w nim.

Marks godzi w najgłębszy punkt, gdy występuje przeciwko temu właśnie założeniu; c z ł o w i e k t r w a i i s t n i e j e w b y c i e, j a k o u t r z y m u j ą c a s i ę w ł a s n ą m o c ą d z i a ł a l n o ś ć. Feuerbach i jego tezy o filozofii przyszłości, szereg aforyzmów istotnie genialnych, stały się dla Marksa widzeniem wyzwalającem.

Nie jako myśl, ale jako zmysłowa rzeczywistość jest człowiek rzeczywisty — mówi F e u e r b a c h. Pięknie. Ale jak określić tę zmysłową rzeczywistość? Zapomocą pojęć opartych na doświadczeniach cielesnego istnienia — będą to zawsze pojęcia, zawsze tylko wytwory myśli. W jakiż sposób mogą one wyrażać byt? Problem jest absolutnie ten sam, czy idzie o pojęcie „materya“, „zmysły“, czy też o pojęcia „duch“, „ideał“. W j a k i s p o s ó b jakikolwiek wewnętrzny psychiczny fakt ludzki może się stać podstawą naszej działalności ostającej się w świecie, a więc w jaki sposób myśl, mniejsza o to według jakich metod stworzona, może stawać się bytem, być nim? I całkiem konsekwentnie Marks wnioskuje: człowiek może działać dlatego, że tworzy sam swoje podstawy, podstawą jego jest on sam, jako o s t a j ą c a s i ę w ś w i e c i e k o n k r e t-n a d z i a ł a l n o ś ć.

Musimy uprzytomnić sobie dokładnie najbardziej zasadnicze przynajmniej momenty tego stanowiska. Jeżeli uznaje się, że podstawą działalności naszej jest poznanie świata, przypuszcza się przedewszystkiem, że świat ten może być poznany, t. j. że jest on pewną wartością ustaloną i że ta wartość ustalona może być przetransponowana na język naszego wewnętrznego psychicznego istnienia. Może więc istnieć w tem życiu coś absolutnego, coś niezależnego od nas, od człowieka, jako takiego wogóle, coś, wobec czego cała działalność, całe życie ludzkości jest tylko wprowadzaniem w czyn, wykonywaniem. Mogą więc istnieć — i to są właśnie najgłębsze, najbardziej zasadnicze, kierujące — siły psychiczne, które określają nasze postępowanie; człowiek w zastosowaniu do nich nie czuje się sprawcą; są one niezawinione przez niego, głębsze od niego. Nie odpowiada on za nie lecz wobec nich. Ponieważ *de facto* rzeczywistością systematów metafizycznych jest ta suma postaw i określeń życiowych, które wydają się w doktrynalnym wykładzie tylko konsekwencyą niezmiennych i poznanych praw bytowych, więc tu jądrem sprawy jest to właśnie, że człowiek nie czuje się odpowiedzialnym za samo życie, a co najwyżej za pewne szczegóły i rysy postępowania, zarysowujące się na tle tego, co jest i za co on nie odpowiada. Życie jest tu pojmowane jako proces obejmujący człowieka, jednostka w myśli swojej wciela się tylko w taki lub inny głębszy, potężniejszy, obejmujący ją proces powszechny. Konkretnie przedstawia się to naturalnie tak, że ta reszta, która jest w życiu wewnętrznem jednostki szczególniej trwała i pozostaje bez zmiany po wszelkich przekształceniach analitycznych, jakim poddaje myśl nasza nasze

życie duchowe — zostaje uznana za wyraz bytu, że jako nasza istota, jako najgłębsze ja ukazuje się nam to, czego nasze ja świadome zmienić nie może, czego nie jest w stanie nawet zanalizować.

Marks wyłamuje się tu również bezwzględnie jak Stirner i Nietzsche z pod władzy wszelkich nie stworzonych przez samo ja świadome określeń; tylko Marks myśli o zrealizowaniu swego stanowiska, realizuje je myślowo, daje nam je, jako pewną rozczłonkowaną treść, jako prace już wykonaną; Stirner, a szczególniej Nietzsche wyrażają patos tego stanowiska. Byłoby wogóle ciekawą rzeczą wykazać wszystkie postacie teatralizmu w myśleniu. Najczęściej za wyraziciela danego stanowiska uchodzi nie ten, kto najkonsekwentniej na jego poziomie pracował, ale ten raczej, kto umiał stworzyć najbardziej uderzającą i namiętną gestykulacyę patetyczną, wypowiadającą wzruszeniową i bierną raczej stronę życia duchowego w zetknięciu z tym punktem widzenia. Nie należy jednak zapominać o tem, że samemu pracownikowi ten gestykulujący przed nim na wewnętrznej scenie sobowtór duchowy bywa wielką pomocą; rozdwojenie wewnętrzne bywa też i siłą, bo dobrze jest mieć zawsze ja drugie, nieruchome, które uposażamy już w cały rynsztunek duchowy, nad którego wykuciem pracujemy. Jeżeli Marks zatracił swój przełomowy, osiągnięty tu szczytowy punkt widzenia, jeżeli uległ choć w pewnej mierze ewolucyonistycznemu i naukowościowemu zabobonowi, to stało się to dzięki temu właśnie, że poprzestawał na samej pracy i nie tworzył w sobie organu wewnętrznego widzenia, że sądził, iż życie duchowe istnieje całkowicie w samym rezultacie twór-

czości, że sam on był raczej demonicznym procesem myślowym i duchowym, niż myślicielem i duchem.

Tu jednak ważne jest dla nas jeszcze to, że osiągnąwszy punkt widzenia zaznaczony przez nas: człowiek sam, swobodnie stanowić ma o własnem istnieniu, jeżeli myśl niema być tylko czemś, co się w nim dokonywa — Marks konsekwentnie sięgnął aż do samej głębi tego stanowiska. Możemy stanowić o tem tylko, co stwarzamy; jeżeli myśl jest istotnie działalnością rzeczywistą, to człowiek musi być w stanie swobodnie stwarzać swoje istnienie, utrzymywać się w świecie. Ażeby módz być swobodnym, musi on swobodnie wytwarzać swe życie, musi określać same te czynności, mocą których istnieje w świecie. Tylko rządząc temi czynnościami, które pozwalają nam istnieć, utrzymują nasze istnienie, rządzimy sobą.

Czy potrzebuję jeszcze raz zwracać uwagę na jednolitość tego stanowiska: — z chwilą, gdy przestajemy opierać swe istnienie na tem założeniu, że byt został przez nas poznany, że przez poznanie zrośliśmy się z bytem, z chwilą więc, gdy zrozumianem zostaje, że psychika i wszystkie jej określenia są zawsze naszą tylko wewnętrzną sprawą, że pozostają one wewnątrz życia i nie mogą stanowić jego podstaw, pozostaje nam tylko ten punkt widzenia: życie ludzkie, jako zbiorowa siła przeistaczająca w sposób pożądany dla jej utrzymania nieogarnione, nacierające na nią procesy, pośród których żyje ona jako jedna ze sił pośród innych. Z chwilą, gdy wydobędziemy się z pod władzy antropomorfizmu t. j. złudzenia, że jakieś nasze przeżycie psychiczne może wyrażać istotę niezależnego od nas

b y t u, pozostaje nam jako jedyna podstawa, określająca nasze (bytowe, metafizyczne) stanowisko w świecie — rozrost technicznej, ekonomicznej, wytwórczej energii ludzkiej, gdyż on wymierza i wyraża, czem jest myśl ludzka, wola ludzka jako fakt bytowy.*)

---

*) Sądzę, że teorya „wartości" Marksa powinna być rozważana przedewszystkiem z tego filozoficznego, metafizycznego punktu widzenia. Jeżeli przypuścimy, że ludzkość jest pewnym przebiegiem dokonywającym się w czasie, utrzymującym się pośród innych procesów, jakie odbywają się również w czasie tj. niezamkniętych, nieskończonych, tj. jeżeli przypuścić, że świat nie jest żadną zamkniętą dokonaną całością, lecz sumą wielu procesów, z których każdy dąży do zorganizowania całości bytu według swoich dążeń i ludzkość jest jednym z takich procesów — to czas ukaże się nam jako możliwość, że zwycięstwo może być jeszcze naszem, że człowiek zawładnie „losem", „bytem", „stanie się stwórcą świata" czy „odkupicielem" i każda cząstka czasu jest cząstką tej możliwości, a więc cząstką najgłębszej wartości ludzkiej; mierzymy zaś jej znaczenie stosunkiem jej do ziszczonej już wartości tj. do zrealizowanej już energii, podlegającej ludzkiej woli. Myślę, że teorya wartości Marksa jest jedną z najgłębszych jego wizyi metafizycznych, w ekonomii politycznej zaś rola jej polega na tem, że za jej pomocą możemy zawsze wydobywać na powierzchnię myśli pojęcie procesu ekonomicznego jako całości, jako pewnej rzeczywistości stwarzanej przez człowieka pośród obcych nam procesów żywiołowych; sądzę jednak, że nie rozumiałem dotąd dobrze znaczenia teoryi wartości psychologicznej.

Marksowski punkt widzenia polega na tem: — niezależnie od wszelkich form podziału dóbr, form prawnych itp. dany system ekonomiczny jeżeli ma istnieć, musi wytwarzać jutro conajmniej tę samą ilość siły podległej woli ludzkiej, jaką wytwarza dzisiaj. Punkt widzenia szkoły psychologicznej jest taki: za miarę przy ocenie dóbr musi być przyjęta taka zasada, aby zarówno robotnicy, jak i przedstawiciele różnych postaci ka-

Gdy szukamy więc podstawy dla myśli ludzkiej, musimy szukać jej tam, gdzie wola ludzka, życie ludzkie stają się bezpośrednio wytwórczością. Klasa robotnicza ukazała się Marksowi w świetle tych „metafizycznych“ dociekań. Tu był punkt, gdzie życie ludzkie staje się bytem; jeżeli życie to stanie się swobodnem, zależnem od myśli — zostanie stworzona podstawa dla metafizyki, jako świadomego tworzenia człowieka przez człowieka, jako świadomego uczestnictwa ludzkości w tworzeniu świata.

Problemat przybrał więc taką postać: w jakich warunkach klasa robotnicza może stać się swobodną, t. j. w jakich warunkach może ona świadomie zawładnąć i kierować procesem wytwórczym.

Aby to było możliwe, musi taki świadomie opracowany i kierowany przez klasę robotniczą proces wytrzymywać porównanie z procesem wytwórczym, opartym na zorganizowaniu pracy z góry; czyli klasa robotnicze może być swobodną jedynie o tyle, o ile zdoła świadomie i swobodnie stworzyć przynajmniej tę samą jakość i ilość energii technicznej.

Jednocześnie Marks zadawał sobie pytanie tego rodzaju: — jakie czynniki i momenty w istniejącem życie ekonomicznem prowadzą do wyzwolenia klasy robotniczej, i sądził, że należy szukać ich w tych momentach, które ujednostajniają warunki istnienia

---

pitału znajdowali dostateczną pobudkę w utrzymywaniu i rozwijaniu swej działalności.

Uważny czytelnik zechce zrozumieć, że z łatwością możnaby przypisek ten rozwinąć w poemat metafizyczny pełen „symbolów“, „głębi“ itp.; wyraża się jednak zrozumienie tego stanowiska już przez to, że się pojmuje niezgodność jego z tego rodzaju eksploatowaniem jego „obertonów“.

klasy robotniczej, skupiają ją w wielkich masach, przeciwstawiają ją kapitalizmowi.

Nie ulega już wątpliwości, że praca Marksa, o ile przedstawia odpowiedź na to pytanie, a więc praca, wypełniająca przygniatającą większość liczebną stronic przez niego napisanych jest nawskróś błędna, t. j. nietylko rozwój ekonomiczny nie zdąża w kierunku przez niego wskazanym i nie przekształca się w sposób przewidywany przez niego, ale co więcej, warunki, od których uzależniał on wyzwolenie klasy robotniczej, nawet gdyby zostały zrealizowane, nie sprzyjałyby jej wyzwoleniu.

Musimy bowiem zrozumieć, że klasa robotnicza pozostała dla Marksa symbolem metafizycznym, że operował on tem pojęciem *en bloc* i nigdy nie wżył się w jego treść wewnętrzną. Proletaryat był dla Marksa rozwiązaniem jego zagadnień filozoficznych, ale gdy chciał on formułować warunki wyzwolenia proletaryatu, poprzestawał tylko na stwierdzeniu, że wyzwolenie to istotnie trudności te rozwiązuje. Marks rozumiał, że ideologia dotychczasowa zostaje do gruntu przeistoczona przez jego wielką, epokową intuicyę metafizyczną, ale nie wyszedł poza to zrozumienie i gdy dalej opracowywał tę intuicyę, czynił ją w sposób ideologiczny. Rozumiem przez to określenie to, że utożsamiał on rozwiązanie własnych trudności myślowych z rozwiązaniem trudności życiowych, jakie napotkać musi proletaryat w swej drodze i określał nie sam proces tej walki realiter, lecz tylko uprzytamniał sobie, jakim warunkom musi ona uczynić zadość, by była istotnie zwycięstwem tj. by rozwiązywała jego własne zagadnienia myślowe.

Stanie się to jasnem, gdy przedstawimy w sposób

jak najzwięźlejszy tę właśnie konkretną, „zrealizowaną“ treść procesów, które Marks określał tylko en bloc, symbolicznie; gdyż właściwie momentem rozstrzygającym była dla niego ta rola, jaką odgrywały te procesy w jego myśleniu, we własnej jego psychice.

Jest rzeczą nieskończenie ważną, byśmy zdali sobie właśnie sprawę, że tu musi być dokonany istotnie niebywały przewrót w myśli ludzkiej, że zajść musi zmiana w samej biologii, że tak powiem, ludzkiego myślenia i że jednocześnie ten gwałtowny kataklizm jest nieuchronną konsekwencyą dotychczasowego rozwoju myśli. Niepodobieństwem jest wyczerpać drobnej nawet części zagadnień i nasuwających się zestawień; praca nasza musi w znacznej mierze być tylko uwidocznieniem rzeczy, która muszą być dokonane, zagadnień, jakie będą stanowić przedmiot działalności myślowej w epoce, która niewątpliwie dopiero się rozpoczyna. Gdy się pisze o rzeczach tego rodzaju, nie sądzę, aby łatwą lub nawet wykonalną rzeczą było zdobyć się na akademicką jasność i jednoplanowość wykładu: — nie mogę nigdy poprzestać na jednym punkcie widzenia, lecz muszę nieustannie przypominać, że jedność istotną, nie konwencyonalnie literacką, stworzyć trzeba w samem życiu i że dziś my musimy pamiętać o tem, iż to, co tak łatwo daje się przedstawić jako jedno i to samo zagadnienie, jako jeden i ten sam proces, jest właściwie na razie naszą konstrukcyą, która opiera się na istnieniu procesów życiowych od siebie niezależnych. Tu zwrócimy uwagę na obecność co najmniej dwóch całkiem różnych i niezależnych od siebie momentów.

1). Myśl filozoficzna doszła do uprzytomnienia sobie, że nie ona jest podstawą życia, lecz, że przeciw-

nie, systematyzuje ona tylko jego zdobycze i że jej określenia mają znaczenie bytowe o tyle tylko, o ile zostaną one wytworzone przez życie. Ponieważ zaś podstawą naszej działalności myślowej jest przekonanie o naszej zasadniczej tożsamości, o tożsamości określeń myślowych, przyjmujemy więc bezwiednie jako podstawę myśli zwycięstwo woli organizującej życie nad żywiołem. Dopóki jednak myśl uznawana była za podstawę życia, działo się to dzięki temu, że uznawała ona pewne bezwiednie wytwarzane przez nas głębokie i często najgłębsze właściwości życia za poznane przez nas właściwości bytu. Gdy jednak myśl krytyczna wykazała, że te właściwości bytu są dziełem bezwiednem życia, myśl musi zrezygnować z własnej swej podstawy przeświadczenia tożsamości, lub też musi ona pogłębić się aż do poziomu, na jakim nauczymy się swobodnie i świadomie stwarzać te procesy życiowe, które stanowią podstawę tej tożsamości, wiary myśli we własną jednoznaczność. Można dowodzić, że myśl doszła do takiego postawienia sprawy jedynie dzięki pewnemu przebiegowi dziejowemu i organizacyi społecznej, które oddarły warstwy i typy wytwarzające myśl do konkretnych, wytwarzających same podstawy ludzkiego istnienia procesów życiowych. „Ale nie jest rzeczą obojętną istnienie tego świadka, gdy raz się pojawił". Typ prometeistycznego racyonalizmu może istotnie zawdzięcza swe powstanie chorobliwym rozdarciom dziejowym. Powstał on jednak i dziś człowiek może już myśleć jedynie świadomie rządząc własnymi losami.

2). Sam ten konflikt mógł jednak powstać wskutek tych warunków, w jakich wytwarzana była myśl, a pomimo to mogły nie istnieć elementy społecz-

nezdolne stworzyć takie samowładne, świadome życie i istnienie tych elementów oraz ich charakter niezależne są całkowicie (przynajmniej nie są zależne bezpośrednio) od problematu myśli, inteligencyi.

Tu jest najgłębszy i najważniejszy moment w dzisiejszej sytuacyi kulturalnej.

A) Jest faktem już, że myśl przestała być w oczach warstw poznających, myślących czynnością intelektualną prowadzącą do poznania bytu i wskutek tego tworzącą dyrektywy dla życia. Jest rzeczą ustaloną, że określenia bytu są zawsze określeniami samego życia, wnoszonemi przez nie. Tu jednak ukazują się trudności: *a*) warstwy myślące uznają, że życie tworzy te określenia, które następnie zostają uznane za podstawę bytu i uważają za to wyzwolone i stanowiące prawa życie — swe własne istnienie. Powstaje złudzenie, że myśl może narzucić z bezwzględnej samowoli swej określenia, postawy, które zawładną następnie całem życiem. Przecież czyniła ona to zawsze, ale dawniej łudziła się, że je poznaje, teraz wie, że je tworzy. Tworzy z siebie, jak chce. *b*) myśl poznaje, że łudzi się w tem swem poczuciu swobody, zaczyna rozumieć, że określenia poznawane przez nią były wytwarzane w życiu poza nią, skłonna jest więc kapitulować i stać się tylko registratorką tego, co życie pozostawione samemu sobie wywalczy.*)

---

*) Lamprecht z wielką pewnością siebie mówi gdzieś w swojej dużej książce o współczesnych Niemczech, że przecie Barrès nie może być porównywany z Nietzschem. Jest to więcej niż niewątpliwe, jeżeli chodzi o siłę, głębię indywidualności, talentu; jeżeli jednak rozważać to porównanie jako pewien rodzaj oceny dwóch kultur, to jest rzeczą bardzo wątpliwą, czy stano-

Oba te stanowiska pozornie całkiem sprzeczne, posiadają jednak rysy wspólne i ślepy tradycyonalizm czy ewolucyonizm rezygnujący z wszelkich sprawdzianów na korzyść „życia“, „tradycyonalnego rozwoju“ i t. p. jest tylko pewną odmianą uczuciowego anarchizmu.**) W stanowisku *a* mamy do czynienia z założeniem, że każda forma myśli może stać się podstawą życia, dla stanowiska *b* każda forma życia może uznana przez myśl za podstawę. Tu i tam mamy do czynienia z przypuszczeniem, że nie istnieją żadne głębsze życiowe sprawdziany.

B) Podstawą ludzkości w świecie jest to, co zdoła ona stworzyć, ale podstawa ta musi być stworzona, tj. musi być czemś, co istnieje, trwa, może być przekazywane z pokolenia na pokolenie. Życie jest tworzeniem, ale twórczość ludzka jest jednym tylko z wielu nieznanych nam, niezależnych od nas procesów twórczych, z których każdy zapewne dąży do zorganizowania bytu nie istniejącego jako wartość stała, ale istniejącego jako pewna wspólna,

---

wisko Nietzschego, jego styl, jest dowodem większej dojrzałości, większego wyrobienia kulturalnego środowiska. Barrès reprezentuje punkt widzenia rozpatrywany przez nas pod literą *b*, Nietzsche jest najwybitniejszym i najtragiczniejszym przedstawicielem stanowisk i przeżyć pozostających w związku z punktem widzenia rozpatrywanym pod *a*. Byłoby rzeczą bardzo łatwą, klasyfikacyę tych stanowisk i momentów prowadzić dalej, tu posługujemy się nią o tyle, o ile jest to konieczne dla zasadniczych celów rozprawy.

**) Jako dowód całkiem drastyczny na poparcie tego twierdzenia możemy przytoczyć np. stosunek Carlyle'a do kardynała Newmana. Dla Carlyle'a był Newman przedstawicielem całkowitej dowolności w myśleniu, jego „autorytetyzm“ dziełem „woli do potęgi“, działającej niezależnie od prawdy i fałszu, dobra i zła.

dźwigająca wszystkie te procesy twórcze możliwość. *Ludzkość więc ma tylko to, co tym nieznanym procesom narzuci, co wbrew nim utrzyma.* Nic nie stoi nam na przeszkodzie, jeżeli chcemy widzieć jakieś podobne do życia potęgi duchowe w tych procesach, które odwrócone są do nas tylko ciemną swoją twarzą. Czemkolwiek jednak są te procesy, *poznanymi* stają się one tylko o tyle, że pewne rezultuty naszej działalności utrzymują się pośród nich. Kto skłonny jest uważać za brutalną tę *niewątpliwą* prawdę, że ludzkość trwa w bycie jako siła jedynie, *może* zechce zrozumieć, że *jako siłę jedynie moglibyśmy odczuć istnienie procesów „duchowych, lecz całkowicie obcych człowiekowi.“*

Osobiście wierzę, że *ostawanie* się życia naszego jest wynikiem ustalonego porozumienia między naszą twórczością, a twórczością lub twórczościami, co są poza człowiekiem, Ale nie idzie mi tu o narzucanie mojej metafizycznej czy też religijnej wiary. Tu dla nas ważnem jest tylko to: podstawą stworzoną przez życie jest tylko to, co może trwać, jest tylko życie zdolne istnieć i utrzymywać się wobec pozaludzkiego. Marks zrozumiał to dokładnie i powziął wniosek, że tylko swobodne życie zdolne trwać jako siła wobec świata i życia skrępowanego *może być podstawą swobodnego duchowego istnienia.* Swobodnem może się stać więc życie, wystarczające samemu sobie, a więc bezpośrednio wytwórcze. Myśl apeluje tu jako do swego ocalenia do istnienia klasy robotniczej i do jej wyzwolenia.

To jest jednak tylko postulat myśli; znaczy to, że, by zostać wierną sobie, *myśl ludzka* musi wcielić się

w klasę robotniczą, zlać się z nią. Inteligencya musi stać się organem wyzwolenia warstw pracujących. Jest to właściwie etyczny, logiczny imperatyw wytworzony dla inteligencyi i przez nią.

Teraz jednak zmienia się sprawa. Dotychczas mieliśmy do czynienia wciąż z procesami wewnętrznymi inteligencyi, z jej punktami widzenia; wynikiem tych punktów widzenia, jest taki postulat: rzeczywistością stwarzającą podstawy myśli ludzkiej, woli, tożsamości ludzkiej jest praca. Musimy zrozumieć, czem jest ona, bo tylko, o ile ona stanie się swobodna — myśl ocali własną swą istotę.

Niezrozumienie istoty pracy jest najbardziej chorym punktem myśli nowoczesnej. Praca jest wciąż rozpatrywana z zewnątrz, a nie z wewnątrz jako pewna nieustanna i samoistna kreacya bio-psychiczna, całkiem określona i zawsze konkretna. Najczęściej socyaliści nie dostrzegają zagadnienia lub maskują je. Mówią, że z biegiem czasu praca stanie się o wiele lżejsza, bardziej pociągająca, zostanie zredukowana do minimum. Wszystko to jest możliwe, ale wszystko to ślizga się po powierzchni. Przedewszystkiem trzeba pamiętać, że nawet gdyby techniczne udoskonalenia uczyniły pracę nieskończenie łatwiejszą (choć wszystkie rozprawy socyalistów à la Lafargue zdradzają absolutną nieznajomość nowoczesnego maszynizmu i jego postępów), ludzkość nie przestanie być dziełem własnem z trudem utrzymywanem wbrew żywiołom; prócz tych żywiołów bowiem, z którymi walczy technika, mamy do czynienia z żywiołem o wiele bliższym i groźniejszym, z nami samymi, z życiem. Nawet gdyby technika poczyniła

najbardziej zdumiewające postępy, samo istnienie jej zależne byłoby od nich i właściwości biologicznych, utrzymywanych przez silną i surową moralność płciową i wychowawczą. Im bardziej niezależnym będzie człowiek od u c i s k u n ę d z y, tem większa będzie rola i potrzeba heroizmu wewnętrznego, hartu woli, zabezpieczającego istnienie b i o l o g i c z n e j p o d s t a w y w s z y s t k i c h i n n y c h z d o b y c z y.

Zagadnienie wyzwolenia pracy polega więc na tem, by po pierwsze z r o z u m i e ć, mocą jakich sił psychicznych wytwarzana jest ta suma woli, która wytwarza dzisiejszą wytwórczość i zabezpiecza przekazanie potomstwu tych cech, które sprawiają, że i nadal wola ta wytwarzaną będzie; po drugie, by zdać sobie sprawę, w jaki sposób mogą i mają być przeistoczone te siły psychiczne, aby tasama lub większa suma woli i energii były wytwarzane bez udziału ż a d n e j naciskającej z góry na klasę pracującą i wyzyskującej ją hierarchii.

Gdy pozostawimy na stronie te momenty w d z i s i e j s z e m ż y c i u e k o n o m i c z n e m, które są wyrazem tej właśnie zewnętrznej wobec klasy pracującej i wyzyskującej ją hierarchii, p o z o s t a n ą n a m te przekonania, obyczaje, wierzenia klas pracujących, zapomocą których wydobywają one z samych siebie codzienną, dźwigającą nieustanny wysiłek fizyczny wolę.

Sprawa wyzwolenia klasy robotniczej staje się sprawą takiego przekształcenie życia duchowego mas ludowych, by swobodnie i świadomie zdolne były one wytwarzać tę samą lub większą niż poprzednio sumę woli biologiczno-seksualnej i wytwórczej.

To jest centralne zagadnienie socyalizmu: wszystkie inne zajmują wobec niego stanowisko służebne.

Zagadnieniem wtórnem stają się więc takie n. p. zmiany polityczne i ekonomiczne, jakie sprzyjają tworzeniu się takiej nowej, swobodnej i świadomej, po raz pierwszy swobodnej psychiki ludzkiej.

Z pośród wszystkich trudności, jakie musi napotykać analiza nasza, zagadnienia, o których teraz mówić będziemy, nastręczają szczególniej wiele sposobności do nieporozumień. Nic łatwiejszego tu, niż utożsamić dwie całkiem różne sprawy: z jednej strony postulaty psychiki kulturalnej, a ruch klasy robotniczej z drugiej. Na każdym kroku możemy dziś w naszem życiu umysłowem napotkać wyniki pomieszania tych dwóch całkiem różnych zjawisk życiowych. Psychika kulturalna zawsze jest skłonna uważać za najważniejszą stronę ruchu klasy robotniczej, za rękojmię jego przyszłości to, że rzekomo rozwiązuje on jej własne problematy, realizuje postulaty, jakie odnalazła ona w swej własnej istocie. Wmawiając w siebie, że tak jest, że ruch klasy robotniczej jest jakby olbrzymim logicznym czy etycznym wnioskiem wypływającym z przesłanek, jakie odnajduje ona w sobie, psychika kulturalna jest przekonana, że w ten sposób dowiodła konieczności tego ruchu. Nie potrzeba chyba mówić jak całkowicie jest to złudne. Dowiedzionem tu zostało to jedno, że nie mogąca już wierzyć sobie psychika kulturalna musi, aby nie zwątpić ostatecznie o życiu, przekonać siebie, że powstanie ruch całkowicie z poza niej, który właśnie dlatego będzie w stanie stworzyć i pojednać to, wobec czego czuła się ona sama bezsilna, rozwiązać jej własne beznadziejnie rozdzierające ją zagadnienia.

Takie zobrazowanie ruchu i przyszłości klasy robotnicęej może uczynić sprawę jej pociągającą i przekonywającą dla psychiki kulturalnej i w jej własnej oczach

jest to niewątpiwie najważniejsze, ale nie jest to bynajmniej równoznaczne z samą mocą i zdolnością życiową tego ruchu. I niema najmniejszej wątpliwości, że tak jak nie mógłby on być stworzony przez same postulaty i stany wewnętrzne, myślowe i uczuciowe psychiki kulturalnej, tak nie jest to dla niego żadną siłą, że daje się on przedstawić w sposób przywracający równowagę wewnętrzną i zgodę samej z sobą psychice kulturalnej. Znaczenie tego ruchu i jego przyszłość nie na tem polegają, że są to wyobrażenia i uczucia spełniające rolę niezmiernie doniosłą, nawet chociażby w ekonomii kulturalnej; już sam fakt, że sprawa klasy robotniczej mogła stać się rozwiązaniem problemów psychiki kulturalnej, jest stwierdzeniem, że psychika ta czuje się absolutnie niezdolna do życia: nie jest zaś samo przez się dowodem żywotności i wartościowości danego zjawiska to, że zajmuje ono wybitne a chociażby nawet decydujące miejsce w ekonomii myśli i psychiki bezwartościowej. Psychika kulturalna jednak uważa własną swoją treść za świat i sądzi, że gdy udawadnia właściwie samej sobie, że ruch robotniczy stanie się dla niej wyzwoleniem od beznadziejnych trudności, czyni coś całkiem innego, a mianowicie, określa położenie tego ruchu w objektywnym świecie i bada jego stosunek do rzeczywistości. Stąd też myślimy dziś o klasie robotniczej całkiem fikcyjnemi pojęciami. Nie mam zamiaru bynajmniej a priori bagatelizować tego wszystkiego, co dziś mówi się o tragicznem osamotnieniu woli kulturalnej, nie zastanawiając się nad innemi stronami tych antagonizmów, jestem przekonany, że upraszczają one sprawę, melodramatyzując ją. Wszelkie abstrakcyjne i ogólne przedstawienie tych zagadnień musi być połączone z krzywdą ich

konkretnego charakteru. Co najmniej już powstać musi pozór, że zagadnienia te dadzą się rozlokować na jednej płaszczyźnie logicznej. Chcąc uniknąć tego, zrzec się muszę pozorów samych całkowitej i wystarczającej samej sobie klasyfikacyi; klasyfikacye takie istnieją tylko w retoryce: życie nic o nich nie wie. Poprzestajemy tu na przytoczeniu tych form zagadnienia, które są szczególniej ważne z punktu widzenia rozprawy niniejszej.

Im głębiej zrośnięte są pewne postacie życia duchowego z bezpośrednio w trudzie fizycznym wyrażającą się wolą — tem bardziej są one zawsze konkretne, zindywidualizowane: im bardziej zbliżamy się do tych dziedzin, gdzie życie jest nieustannem wydobywaniem wysiłku, zawsze konkretnego wysiłku z konkretnej psychiki.

Warstwy wytwarzające myśl zawsze utożsamiają warunki i prawa wytwarzania jej z warunkami samego życia i myśl otrzymuje treści przygotowane przez życia i opracowuje je. Sądzi, że warunki, w jakich ona znajduje się wobec nich, są warunkami ich własnego przyrodzonego istnienia i powstawania: dla niej są one o tyle dopiero i wtedy tylko, gdy ona się niemi zajmuje. Dlatego też właściwości myślowego opracowania dostarczonych przez życie treści, stają się w oczach myśli właściwościami samych treści, samego życia. Przed wszystkiemi innemi zachodzi tu taka najgłębsza podstawowa różnica. Dla myśli istnieją zawsze treści już gotowe i jako gotowe: uznaje ona za rzecz najbardziej naturalną, że istnieją one; tymczasem nic dziwniejszego, niż to istnienie właśnie. Muszą one być stworzone przez pewną wolę, która je stworzyć umie i to zawsze umie w pewien określony sposób. Powsta-

wanie każdej treści, która może następnie być przez myśl opracowywana, jest zawsze najzupełniej zindywidualizowaną kreacyą zupełnie zindywidualizowanej woli. Ta wola musi być stworzona sama i musi tworzyć i to i tamto; są to sprawy, które muszą być dokonane, a mogą być dokonane tylko tak, jak życie je wykonywać umie. Myśl odrywa te treści, których mocą jedynie istnieją one wogóle, rozważa je jako coś, co istnieje samo przez się i jakby niezależnie nawet od ludzkiego istnienia. Dla myśli każda taka treść jest to coś, co trwa o własnej mocy; świat to właśnie suma wszystkich treści, które życie umie stworzyć. Jest to świat, który istnieje dla wszystkich, gdyż zadanie myśli polega na tem, by tworzyć doświadczenie zbiorowe w kategoryach mowy, to jest w formach możliwie prostych i stałych.

To jest wielka podstawowa fikcya bytu odbijającego nasze postulaty nietylko logiczne już i gramatyczne, ale retoryczne nawet. Proszę sobie uprzytomnić, w jak niepospolitym stopniu zależnymi jesteśmy od przeciętnego wyrobienia retorycznego naszej kultury i naszego środowiska; jeżeli chcemy być zupełnie szczerzy wobec samych siebie, będziemy musieli przyznać i stwierdzić, że za byt uznajemy instyktownie to tylko, co umiemy wypowiedzieć bez wysiłku w naszem środowisku. Kto lubi obserwacye tego rodzaju, spostrzeże, że istnieją chwiejne niewątpliwie i subtelne, ale niezaprzeczalne różnice w naszych zapatrywaniach bytowych zależnie od zmiany środowiska, w jakiem w danym momencie przebywamy i z jakiem się solidaryzujemy. Tego rodzaju wahania musimy zostawić na stronie i poprzestać na ogólniejszem stwierdzeniu, że granice bytowych pojęć i wyobrażeń danej grupy zależne są

w sposób bardzo dobitny od typowych uzdolnień retorycznych tej grupy; za byt jest uznawane bezpośrednio przez dany typ, daną grupę to tylko, co może być w jej okręgu wypowiedziane bez uciekania się do pomocy twórczości językowej sztuki.*)

Świat, jako przedmiot uspołecznionego wypowiedzenia musi być wartością dającą się bez trudności przekazywać od jednostki do jednostki, musi być niezależnym od wszelkich cech indywidualnych, a w tej liczbie i od tych uzdolnień, mocą których jedynie istnieją dla ludzi wogóle jakiekolwiek treści. Istnieje dla ludzkości to tylko, co zdołała i co umie ona wytworzyć i utrzymać. (Por. „Prolegomena filozofii pracy").

Myśl żyje fikcyą, że dosyć jest ująć, poznać, wreszcie wypowiedzieć; ponieważ są to jej najważniejsze, najgłębsze czynności, więc urastają one w jej oczach w najgłębsze właściwości bytu. Świat staje się czemś stałem, gotowem, jednem dla wszystkich, niezależnem od żadnych własności indywidualnych, od żadnych wreszcie właściwości, od samego życia. Świat ten jest naturalnie jednym i tym samym dla wszystkich grup społecznych i narodowych. Jest to znowu fikcya. Istnieją dla każdego narodu tylko jego własne uzdolnienia, tylko te postacie woli, jakie umie on wytwarzać i realizować; każdy naród mocą własnej swej psychiki musi wytwarzać te własności i wartości, jakie życie dla

---

*) Te uwagi ukazują nam, jak wielkiem jest społeczne i filozoficzne znaczenie sztuki. Sztuka, rozszerzając zakres tego, co w danem środowisku społecznem może być wypowiedziane, pomnaża jakby świat tego społeczeństwa o pewne właściwości stałe: odtąd już świat, jaki zastaje jednostka jako podstawę swego społeczeństwa, będzie bogatszy o te wartości, które dadzą się w tem środowisku dzięki sztuce wypowiedzieć.

jego członków posiada. Wszystko to jest jego kreacyą indywidualną, czemś, co on sam stwarza i co umie on stworzyć tylko w pewien sposób. Każda zmiana w psychice narodowej zmienia w jakiejś mierze warunki urabiania się i dojrzewania tej sumy rozczłonkowanej woli, mocą której istnieje sam naród i cały jego świat. Gdybyśmy sięgnęli pod powierzchnię tego, co istnieje dla myśli, spostrzeglibyśmy, że niema i być nie może żadnego świata, któryby istniał niezależnie od człowieka. Jeden i ten sam dla wszystkich ludzi; w samej rzeczy jakże to? świat niezależny od ludzkości, a posiadający własności wyrażające się w terminach i formach ludzkiej uczuciowości i ludzkiego życia? w jakiż sposób daje się pomyśleć podobne dziwo? Najgłębsza dostępna dla myśli i jej analiz rzeczywistość wyraża się w istnieniu pewnej liczby samoistnych kreacyi zbiorowej woli wychowującej i utrzymującej samą siebie w świecie pozaludzkiego żywiołu i skomplikowanych międzynarodowych oddziaływań. Jest znowu rzeczą ważną, byśmy zrozumieli, że i te międzynarodowe stosunki ukazują się świadomości jako byt, jako świat gotowy; można powiedzieć, że dotychczasowa świadomość kulturalna posługiwała się prawie wyłącznie tą postacią utrwalania ważnych dla siebie kierunków woli i myśli, że wszystko, co posiadało znaczenie i wartość ponadindywidualną, zostawało uznawane za cechę niezależnie od człowieka istniejącego świata.

Rozstrzygały tu czynniki bardzo różne: tak na przykład poziom techniki i ekonomicznego wyrobienia osiągnięty przez inne grupy społeczne ukazuje się danej grupie jako świat, w którym i ona jest żyć obowiązana, żyć musi. Ale jako świat, jako byt niezawisły ukazuje się danej grupie i to także, co ona umie stwo-

rzyć i utrzymać, a przedewszystkiem to z pośród tych wypracowywanych przez nią własności życia, co umie przeciętny członek tej grupy wyrazić i wypowiedzieć. Jest rzeczą jasną, że dwie te postacie pojęć o bycie posiadają całkiem różne znaczenie: druga zawiera w sobie to, co dana grupa posiada w życiu; pierwsza jest sumą raczej zadań, jakie musi ona rozwiązać, jeżeli nie chce zaginąć jako samoistna jednostka pośród innych zbiorowości ludzkich. Mylimy się, gdy sądzimy, że jakaś cząstka świata w drugiem z rozpatrywanych tu przez nas znaczeń istnieje sama przez się: zawsze jest ona tylko jedną z właściwości życia, rozpatrywanego jako przepływanie, jako przedmiot opracowania myślowego, jako użycie; jest ona zapewniana mu i wytwarzana w niem przez życie jako wolę, wytężenie i uzdolnienie czynne. Ale błąd nasz wzrasta w sposób całkiem nieprawdopodobny i zgoła niebezpieczny, gdy uznajemy za istniejący samoistnie, a więc należący do nas i mogący zapewnić nam przez własny swój rozwój istnienie, świat.

W pierwszem z rozpatrywanych tu przez nas znaczeń widzieliśmy, że świat w tem znaczeniu, to suma tego, co inne grupy posiadają w życiu, a co my zdobyć dopiero musimy lub zastąpić. I tu znowu nie są to żadne własności bytu i nawet nie są to bezwzględnie istniejące rzeczywistości życiowe; istnieją one dlatego, że głębiej od nich działa zapewniająca im to istnienie konkretna wola. Ta to wola i jej prawa życia i działania jest istotną dostępną nam rzeczywistością ludzką, utrzymującą samą siebie w pozaludzkim świecie. Taką rzeczywistością najgłębszą i ostatnią względem nas samych jesteśmy my, jako naród, to jest jako pewna ciągłość woli, która samą siebie utrzymuje, wy-

chowuje i realizuje jako sumę mocy życiowej, która działa jako dźwigająca nasze istnienie technika wobec pozaludzkiego żywiołu i jako odporność wobec sił obcej historyi. Nie zastąpi, ani nie stworzy tej najgłębszej prawdy naszej świat w drugiem znaczeniu, ale jeszcze mniej jest ją w stanie stworzyć świat w pierwszem z naszych dwóch znaczeń.

Istnieje i działa w dzisiejszej myśli polskiej złudzenie jeszcze bardziej skomplikowane i dziwniejsze. Polega ono na tem, że za istotę świata uznanemi zostają nie właściwości zapewnione naszemu życiu przez naszą wolę zbiorową i nie właściwości, jakie posiada życie znowu dla innych grup dzięki ich woli, ale sama różnica między temi dwoma formami posiadania życiowego. Jest to istotnie całkiem zdumiewający twór życia dziejowego. Myśl czerpie tu siłę swą nie z tego, co życie danej grupy posiada, ale stąd raczej, że nie posiada ono tych lub innych własności, które ma ono u innych grup. Świat nie może być tylko tą sumą własności, które wyrażają go dla innych grup, gdyż oto istnieje grupa, która tych rzeczywistości domniemanych nie posiada, a jednak trwa w świecie. To nieposiadanie musi być więc mocą, musi być formą głębszego kontaktu z istotą świata. Różne postacie mesyanizmu, idei narodowych, metafizyk narodowych, są wyrazem tego stanowiska. Widzimy, że dochodzi tu do głosu prawda o bezwzględnem znaczeniu życia narodowego, ale prawda ta jest tu wyjałowiona i wynaturzona; jako samoistne narodowe życie ukazują się tu i działają wyobrażenia fikcyjne, nie oddające rzeczywistych stosunków życiowych. Tworzone tu są całkiem mitologiczne siły i dążenia dziejowe, którym przypisywane jest wytwarzanie różnic samych: różnic, które ukazują się tu

jako jakieś samoistnie istniejące byty. Polska na przykład jest tu określana i odczuwana jako nie-Niemcy, nie-Francya, nie-Rosya i ta nie-niemieckość, nie-francuskość, nie-rosyjskość są przeobrażone w istność niezależną, której przypisywany jest głęboki związek z absolutem. Skoro istnieje coś, co nie jest ani Francyą ani Niemcami ani Rosyą, to jasnem jest, że absolut na tem właśnie polega, aby nie być Francyą, Niemcami etc.

Zwracam uwagę, że nie mam zamiaru bynajmniej zaprzeczać, że wszystkie te postacie pojęć i wyobrażeń bytowych mogą posiadać znaczenie wychowawcze tj., że mogą one sprzyjać tworzeniu się i utrzymywaniu woli zbiorowej, ale tu idzie mi o ich poznawczy, filozoficzny charakter; a następnie o coś innego jeszcze.

Jeżeli przyznamy nawet znaczenie tego rodzaju tym pojęciom, to i wtedy musimy się zgodzić, że polega ono na tych skutkach, jakie wytwarzają one w zbiorowej woli; ponieważ zaś my tu staramy się wytworzyć i ustalić taki punkt widzenia, w którym ta najgłębsza rzeczywistość ludzka ujmowałaby bezpośrednio i samowiednie samą siebie, więc takie pośrednie, ewentualnie olbrzymie nawet tego rodzaju działanie wychowawcze form psychiki kulturalnej ma tu właśnie być przezwyciężone.

Wola ludzka ma teraz świadomie wytwarzać samą siebie i utrzymywać na poziomie zapewniającym jej dalsze samoistne trwanie i działalność. Musimy całkowicie przebudować myśl naszą; musi ona zstąpić z poziomu, na którym istnieje świat jako treść gotowa i nauczyć się myśleć tymi nieskończenie konkretnymi i zindywidualizowanymi procesami, które wytwarzają wszystkie te treści. Gdyby zażądał ktoś odemnie bardzo szybkiego i zwięzłego, a charakterystycznego zarazem

określenia stanowiska mojego wobec zagadnienia absolutu, powiedziałbym, że w każdym razie to, co jest poza człowiekiem, jest czemś takiem, że mogą istnieć w niem i trwać takie ciągłe ludzkie zjawiska, jak dajmy na to, Anglia, Stany Zjednoczone, Francya, Włochy etc. etc. i wszystkie zjawiska powstające na skutek oddziaływań wzajemnych, tworzących się między tymi kompleksami.

Zagadnienia otwierające się przed nami z punktu zajętego przez Marksa zarysowały się do pewnego przynajmniej stopnia konkretniej.

Marks sformułował postulaty utajone w samej istocie, w samej logice wewnętrznej filozofii i myśli europejskiej, ale utożsamił logikę tego sformułowania z logiką samej rzeczywistości, która ma tu być stworzona. Charakter najgłębszy myśli zachodniej na tem właśnie polega, że od samego założenia dąży ona do tworzenia rzeczywistości; nic innego jej nie wystarcza i wystarczyć nie może. Od czasu pierwszych myślicieli greckich mamy do czynienia z różnemi fazami wciąż jednego i tego samego zasadniczo problematu: w jakich warunkach, w jaki sposób wogóle celowo i świadomie wytwarzana myśl jest, staje się, może, musi być rzeczywistością. W tem jest wzniosłość Zachodu: możemy być zależni od myśli własnej tylko, a jednocześnie nie chcemy zamykać istnienia swego w żadnych zdobytych, osiągniętych granicach. Jest zdaje się rzeczą możliwą do dowiedzenia, że ten tytaniczny charakter założeń myśli zachodniej zawiązał się zrazu dzięki sytuacyi ogólnej, w jakiej znalazły się i musiały walczyć o istnienie swe i samoistność społeczeństwa greckie. Nie zmienia to w niczem zasadniczego znaczenia założeń tych dla nas: bardzo głębokie i jednocześnie bardzo proste kierunki kultury ukazujące się nam jako jej pod-

stawa powstały dzięki współdziałaniu czynników i faktów, z których żaden bezpośrednio nie był zamierzony w tym celu, by wytworzyć to właśnie, co dziś post factum ukazuje się nam jako jedyna racya istnienia tych faktów i czynników. Duch Zachodu jest, jak nazywa to niezrównany J. K. Kochanowski, „produktem ubocznym", który powstał dzięki wielu nieskordynowanym procesom i przebiegom dziejowym. Pomimo to obecnie działa on jako jedna z sił życiowych naszej Europy i charakter tej siły nie ulega żadnej zmianie na skutek poznania jego genezy. Nie było wolą Europy stworzyć wolę: wolę bezwzględnej swobody, samowiednego tworzenia człowieka przez człowieka. Dziś jednak ta niezmierzona wola istnieje i nie możemy tego zmienić; nie było planem dziejów, byśmy mogli dzieje planować, dziś jednak możemy myśleć o dziejach jako o własnem naszem samowiednem dziele, lub musielibyśmy nie myśleć wogóle.

Zrozumieliśmy jednak, że to narzucanie planu życiu nie może być bezpośredniem i prostolinijnem. Europę w obecnej jej sytuacyi wobec tych zadań możemy porównać do grupy osobliwych roślin, które muszą same na sobie dokonać pewnego osobliwego i zmieniającego całkowicie ich charakter, a pomimo to nie zrywającego oczywiście ich tożsamości życiowej szczepienia. Musimy żyć tak, aby jako produkt uboczny naszego życia powstawało życie dziejowe i kulturalne, jako stwarzana bezwiednie swobodnie i samowiednie rzeczywistość.

Marks zrozumiał, że 1) wysiłki inteligencyi skierowane do wytworzenia wystarczającej sobie, swobodnej i świadomej myśli, zawierają w sobie postulat tworzenia swobodnego i świadomego samego życia, samej

rzeczywistości, jako sumy warunków życiowych, jako tego, co ludzkość z siebie i na sobie dźwiga; 2) że, aby postulat ten zrealizowany został, myśl i wola muszą zawładnąć tworzeniem rzeczywistości ekonomicznej; 3) że swobodną twórczynią rzeczywistości ekonomicznej może być tylko wola i myśl, zdolne tworzyć rzeczywistość tę jako swój własny, a ostający się wobec pozaludzkiego, proces życiowy: czyli swobodne i świadome tworzenie rzeczywistości ekonomicznej daje się pomyśleć tylko jako tworzenie świadomej i swobodnej klasy robotniczej; 4) wreszcie, że klasa ta może być swobodna jedynie o tyle, o ile będzie zdolna, pracując swobodnie, utrzymać wytwórczość na osiągniętym maksymalnym poziomie.

Pomiędzy tymi postulatami spotykamy się z wielkiemi różnicami w głębszej naturze konieczności, które zostały tu uświadomione i sformułowane. Są pomiędzy niemi niewątpliwie konieczności natury etycznej, zawierają one dyrektywy i prawidła autodyscypliny dla inteligencyi; inne są wynikiem poznania podstaw naszego społecznego istnienia; inne jeszcze formułują warunki zwycięstwa świadomej i swobodnej woli ucieleśnionej w klasie robotniczej. Marks rozumiał, że zakusy metafizyczne inteligencyi zachodnio-europejskiej musiałyby spłonąć w sferze jej nastrojów, gdyby nie istniała klasa robotnicza i jej ruch samoistny. Ruch ten był faktem, był głęboką i istniejącą już kreacyą dziejowego życia; był on niezależny w swej genezie od inteligencyi: jej chęć lub niechęć nie mogłaby go ani stworzyć, ani unicestwić. Jednocześnie zaś ruch ten miał w sobie w zawiązku rozwiązanie najgłębszych właśnie, jak widzieliśmy, problematów kultury i myśli europejskiej. Myśl ta żyje i działa na tej podstawie, na tem zało-

żeniu, że jej określenia mogą zachować tożsamość i ciągłość wobec bytu t. j. że w jakiś sposób byt zachowuje odpowiedniość swą wobec naszych świadomie i celowo tworzonych określeń myślowych (Por. „Sorel i Bergson").

Najkardynalniejsze i pozornie najbardziej statyczne założenie logiki zachodniej: zasada tożsamości, zawiera w sobie postulat głębokiego i zwycięskiego prometeizmu. Zasada: A=A i ta druga: będziecie jako bogi, są równoznaczne. Marks określił życiową kreacyę, która jedynie jest w stanie zrealizować najgłębszą myśl Zachodu o samym sobie. I jednocześnie w tym samym akcie poznania, który przyniósł mu to zrozumienie, odkrył, że kreacya ta powstaje jako wynik całkiem innych, niezależnych od myśli sił życiowych. Ruch klasy robotniczej powstaje, bo jest wytwarzany przez cały nasz ustrój ekonomiczny, który nie może tego swego skutku nie wytwarzać. By jednak ruch ten zawładnął życiem, osiągnął zwycięstwo, musi on zapanować nad całym tym ustrojem.

Trudno wypowiedzieć i ukazać całą wielkość zwrotu, dokonanego w charakterze naszego życia dziejowego przez Marksa. Dzięki niemu bunt najgłębszych, najpierwotniejszych sił życia ludzkiego przeciw kulturze, przeciw konstruktywnemu prometejskiemu charakterowi zachodniej historyi został przeistoczony w dążenie do opanowania jej, do wzniesienia się ponad nią.

Zrozumienie tego znaczenia ruchu klasy robotniczej i warunków jego powodzenia było odkryciem Marksa (w każdym zaś już razie było niem subjektywnie); powstało ono w związku ze zrozumieniem tyle razy omawianego tu przez nas przesilenia filozoficznego. Wszystkie te poznania, zrozumienia stopiły się w jedno

przeżycie: koniecznem jest (etycznie, filozoficznie), aby powstał ruch klas robotniczych, koniecznem jest z tego samego punktu widzenia, by dążył on do całkowitego i bezwzględnego opanowania wszystkich sił kultury; i jednocześnie warunki objektywne są takie, że taki ruch musi powstać i że nie może on zwyciężyć, jeżeli klasa robotnicza nie będzie zdolna świadomie i swobodnie utrzymywać całokształtu życia zbiorowego przynajmniej na tym poziomie, na jakim było ono utrzymywane przy udziale pracy skrępowanej.

Te konieczności zawierające w sobie pierwiastki i procesy życiowe nadzwyczaj różne i odległe od siebie, ukazywały się Marksowi, jako jedna i ta sama konieczność. Była to przecież w każdym razie jedna i ta sama konieczność własnej jego pracy, własnego jego życia. To wszystko określać miało kierunek jego wytężeń.

Gdy jednak to widzenie, ukazujące przed tytaniczną wolą własne jej zadania przedostawało się do umysłów innego pokroju, innej budowy, cały charakter jego widzenia ulegał głębokiej zmianie. Marks myślał i czuł zawsze wszystko jako przedmiot własnej świadomej woli; miał on umysł, czy może duszę tak zbudowaną, że gdy chciał zrozumieć świat, myślał o tem, w jakich warunkach jego myśl i wola mogłyby nim zawładnąć. Świat, jaki żył w jego duszy był w istocie rzeczy tylko planem takiego zdobywczego prometeizmu. Tak zakreślona budowa myślowa ma sens o tyle, o ile jest pod nią nieustannie wytężona siła. I nie rozumie pism Marksa, kto nie czuje, że utożsamia on zawsze siebie z pewnemi konstrukcyami swej myśli: „siły wytwórcze“, koncentracya kapitalizmu“ etc. etc. to zawsze sam Marks, są to pojęcia poznawcze, są to mity, mity, mocą których Marks uświadamia sam sobie przedewszystkiem kieru-

nek i treść własnej swojej woli, a następnie już usiłuje wolę tę narzucić innym, zbudować ją w nich i utrzymać.

Engels był umysłem działającym na podstawie całkiem innych praw. Marks tworzył zdumiewające kompleksy nadludzkiej woli i badał, czy czynią one zadość uświadamianym przez jego myśl zagadnieniom i warunkom: gdy uprzytomnił on sobie wszystkie warunki bezwzględnego zwycięstwa klasy robotniczej, zbudował swą potęgą wizyi intelektualnej wzór takiego zwycięskiego życia, a wreszcie na każdą dostępną mu formę działalności narzucił niby transmisye swej nadludzkiej, konstruktrywnej woli, czuł, widział, ujmował nieustannem bezpośredniem poznaniem, że to właśnie potężne życie tętni w nim samym; czuł, że w jego mózgu, w jego wielkiem jowiszowem sercu warczą i obracają się koła rozpędowe uczłowieczającej się historyi. To była niewzruszona podstawa jego poczucia konieczności. Dla Engelsa ten dźwigany przez wolę-wizyę Marksa, z żelaza i logiki zbudowany nadprzyrodzony organizm był poznaniem, czemś, co zostało zrozumiane, i dlatego właśnie jest konieczne.

W umyśle Engelsa konstrukcya Marksa stwierdzała swoje prawa w ten sposób, że z jej punktu widzenia można było wykazać nielogiczność każdego innego punktu widzenia. Dla Marksa zwycięstwo klasy robotniczej było konieczne, ponieważ przekonał on sam siebie, że umie to zwycięstwo stworzyć, skonstruować i czuł, że bierze udział w jego zawiązywaniu się, że zakłada pod nie podwaliny. Dla Engelsa cała ta konstrukcya wraz z ożywiającą ją od wnętrza wolą Marksa była poznaniem, utrzymywała się ona w jego myśli jako czyniąca zadość jego wymaganiom, obejmująca

znane mu fakty i odpierająca wszelkie zarzuty całość poznawcza; zwycięstwo klasy robotniczej, jest dla Engelsa koniecznością, ponieważ w jego umyśle zarysowuje się ono jako wynik logiczny jego poznania, jako rokojmia, że ludzkość zdoła stworzyć pewną nie dającą się z niczem porównać co do skomplikowania i nowości kreacyę zbiorową. Oto mamy stan logiczny i poznawczy umysłowości Engelsa. Uważny czytelnik, który odbył z nami całą tę drogę, już widzi, że jesteśmy znowu na takim poziomie myśli, jak gdyby nigdy żaden Marks nie istniał; przekonamy się niebawem, że cofnęliśmy się daleko wstecz nawet poza Hegla.

II.

Krytyka Engelsizmu.

Zanim pójdziemy dalej w naszych roztrząsaniach, musimy zająć się zagadnieniami niezmiernie ważnemi, na które, możnaby pomyśleć, nie zwraca nikt u nas uwagi właśnie dla ich całkiem podstawowego znaczenia. Mamy na myśli „logikę przekonań“ szczególniej w tej ich postaci, jaką mieć one muszą w życiu t. zw. inteligencyi.

Wobec teoryi i poglądów, którym odmawiamy wiary, przyświadczenia, uznania, zajmujemy zazwyczaj takie stanowisko, że staramy się dowieść, iż nie są one tem, za co pragną uchodzić i często posuwamy się w tej krytyce tak daleko, że rozpatrywane przez nas zapatrywania stają się czystem złudzeniem. Nie darmo pragmatyści w polemice swej z intelektualistami szydzą, że logika intelektualistyczna tak skutecznie zwalcza błąd, iż staje się wreszcie dla niej zagadnieniem bez-

względnie nierozwiązalnem, w jaki sposób mógł on powstać, jako fakt życia duchowego. Bywamy tak nieopatrznie gruntowni w naszych polemikach, że zwalczane przez nas teorye stają się wreszcie cudem, ich istnienie niemożliwością i jednocześnie stwierdzeniem, że nasze własne stanowisko operuje fikcyjnemi wyobrażeniami o życiu, gdyż by walczyć, musi szukać nieprzyjaciół, którym odmówiliśmy możności istnienia nawet w charakterze snu i mirażu. Racyonalista wtedy dopiero czuje, że zwycięstwo jego jest zupełne, gdy już całkowicie nie rozumie, w jaki sposób myśli jego przeciwnik. Metody racyonalistycznej krytyki zdążają ku temu, byśmy całkowicie nie byli w stanie wyobrazić sobie innego życia duchowego, niż nasze: jest to zupełnie zrozumiałe; w tej lub innej formie bowiem musi zawsze dla racyonalisty, intelektualisty i t. p. jego własna psychika być lub stawać się światem: być więc jedyną, niezrównaną. Empiryk jest przekonany, że uniknął tego stanowiska. W samej rzeczy: on uznaje za byt tylko to, co może stać się treścią jego świadomości, to, co umie on sobie wyobrazić w charakterze takiej treści. Pozatem czuje się on wolnym całkowicie od wszelkiego antropomorfizmu: taki Mach lub Cornelius twierdzą to tylko, że świat nie jest żadną „substancyą", to wszystko są zawsze hypostazy naszych pojęć; nie, świat jest w zasadzie już sumą czuć, umiejętnie spreparowanych przez krytycznego psychologa. Nie sądzę, aby James całkiem konsekwentnie posługiwał się własnym punktem widzenia, ale niewątpliwie ma on słuszność, gdy widzi, że pluralizm jest podstawą myślową, która sama jedna bodaj tylko chroni nas przed powracaniem na stare, racyonalistyczne, antropomorficzne ścieżki.

W danej kwestyi nie powinniśmy nigdy zapominać, że każda teorya jest zawsze sama faktem: rzeczywistością życiową, cząstką „bytu“.

Niezmiernie ważną jest rzeczą, byśmy zdali sobie sprawę, że każde zjawisko duchowe o tyle tylko utrzymuje się na powierzchni spółczesnej świadomości, o ile zdoła zgrupować naokoło siebie pewne nasze dzisiejsze dążenia życiowe, o ile jest w jakiejś mierze naszem przeżyciem, kreacyą, rozwiązującą jakieś nasze dzisiejsze zadania. Każda teorya, każda myśl są zawsze w każdej chwili swego istnienia skomplikowanymi tworami duszy zbiorowej. Aby pewne pojęcia, terminy były przez nas rozumiane, aby wyrażane za ich pomocą myśli i sądy były przyjmowane i uznawane, muszą istnieć konkretne, aktualne sprawy, które są dzięki tym pojęciom etc. rozwiązywane w sposób dla naszego samopoczucia pożądany. Utrzymują się na powierzchni naszej świadomości, muszą one w jakiś sposób sprzyjać tworzeniu się dodatniej samooceny naszej, zabezpieczać ją w zakresie pewnych dzielnic naszego aktualnego życia. Właściwa moc przekonywająca danej teoryi zawarta jest zawsze w tych konkretnych, aktualnych przeżyciach, które zostają dzięki nim pojednane z naszą dodatnią samooceną; wtedy dopiero znamy prawdziwe, dzisiejsze znaczenie jakiejś idei, teoryi, jakiegoś światopoglądu, gdy poznamy i określimy naturę i charakter tych przeżyć, które się w ten sposób ukrywają poza konstrukcyami naszej dzisiejszej kultury duchowej. Często pojmuje się teoryę klasowości w ten sposób, że szuka się pod myślami, hasłami pewnej epoki interesów ekonomicznych i to przedewszystkiem w tej ich formie, która związana jest bezpośrednio z podziałem dóbr i spożyciem. Musimy przyznać, że

dzisiejsi zwolennicy materyalizmu dziejowego uczynili wszystko, co było w ich mocy, by w ten sposób punkt widzenia i metodę Marksa wypaczyć. Nasze myśli abstrakcyjne, teorye ogólne, pojęcia, wyobrażenia skomplikowane i symboliczne, cała utrzymywana w nas przez mowę i ciągłość obyczajowo-historyczną kulturalna i uspołeczniona psychika nasza musi pozostawać w związku z temi konkretnemi przeżyciami, jakie wprowadzają nieustannie w nasze życie psychiczne nasze zatrudnienia, nasz sposób uspołecznionej walki o utrzymanie, nasze wreszcie codzienne stosunki domowo-towarzysko-rodzinne. Te czynniki tworzą w nas miazgę przeżyć konkretnych, którą musimy za pośrednictwem teoryi, pojęć, wyobrażeń symbolicznych urobić w źródło utrzymującej i odradzającej się wciąż odnowa woli dalszego celowego wysiłku, w dodatnią samoocenę osobistą; z tego gruntu wyrastają nasze przekonania, wiary i wydają na nim plon zapewniający im dalsze psychiczne istnienie. Pojęcia i symbole działają o tyle tylko, o ile przesyciły się głębszą niż one i bardziej bezpośrednią życiowością.

Głębiej, niż wszystkie pojęcia, symbole, mity i teorye kulturalne żyje i przekształca się w nas nasz własny, zawsze konkretny, zawszy zindywidualizowany potok wewnętrzny, potok życiowy. Nasze pojęcia i wyobrażenia utrzymywane są w naszem życiu o tyle tylko, o ile w ten lub inny sposób temu właśnie potokowi służą. Życie nasze jest nieustanną autooryentacyą: w każdej chwili nasza samoocena wewnętrzna narażona jest na zachwianie się i próby; możemy powiedzieć, że nasze konstruktywne życie duchowe służy nam jako system środków, zapomocą których zachowujemy ciągłość dodatniej samooceny wobec zmien-

nego potoku, który ją nieustannie kwestyonuje. Pozornie nasze dążności wydają się wynikiem logicznym lub etycznym pewnych pojęć, zasad ogólnych; w istocie rzeczy konkretny potok życiowy wytwarza w drodze swej konkretnej wydajności postawy czynne i same czyny: myśli zaś ogólne systematyzują tylko w znacznej mierze post factum stany nasze przed czynami i następstwa tych czynów po ich dokonaniu dla nas samych. W każdym razie potok to indywidualny naszego życia dźwiga z siebie swą ideologię, jako swą sprawę wewnętrzną przedewszystkiem, następnie zaś skupiwszy sam siebie iześrodkowawszy, działa na zewnątrz i staje się powodem następstw, które wracają do niego, przełamawszy się w nieobliczalnem medyum zewnętrzności, a zagrożona przez nie i wzbogacona ideologia musi wytrzymać tę nową próbę zróżniczkowanego i wzmożonego nacisku.

Na podstawie tych uwag możemy ustalić niektóre bardzo ogólne i ważne dla nas rysy materyalizmu dziejowego.

1) Stosunek krytyczny do ideologii, haseł etycznych, do samoistnej wydajności etycznej, logicznej pojęć i myśli; pojęcia i idee zyskują rzeczywistość życiową o tyle tylko, o ile wrosną w pewien potok życiowy. Kierunki tych potoków, ich znaczenie życiowe wydają się nam następstwami i właściwościami samych pojęć.

2) Słowo, mowa zyskują znaczenie dlatego, że istnieją zawsze pewne powinowactwa między potokami życiowymi różnych ludzi.

3) Ideologie zbiorowe powstają zawsze przy zasadniczym i głębokim udziale mowy. Mamy tu do czynienia jakby z dwoma kondygnacyami koordynacyi:

a) mowa ukazuje jako jedno i to samo i jako coś samoistnego to, co jest właściwie tylko pewnym wspólnym rysem, posiadanym przez różne potoki życiowe; b) rysy te mogą jednak w różnych potokach posiadać całkiem różne znaczenie, różną trwałość, różne powinowactwa. Gdy więc przyjmujemy jako coś trwałego świat, jako byt, powinniśmy wiedzieć, że mamy tu do czynienia właściwie z czemś bardzo kruchem i nieustannie zmiennem. Znamy nasz świat dopiero wtedy, gdy umiemy odcyfrować te powinowactwa psychiczne potoków życiowych, które wykrystalizowują się w stały, uporządkowany świat, pozornie dźwigający samo nasze życie.

4) Powinowactwa te mogą dotyczyć bardzo różnych pierwiastków i momentów. Z pośród nich jednak niektóre zasługują na szczególną naszą uwagę: przedewszystkiem bardzo ważne są powinowactwa w tych pierwiastkach, które związane są z czynnościami zapewniającemi utrzymanie życiowe; następnie nieskończenie ważne są te, które dotyczą moralności i obyczajowości rodzinno-płciowej, oraz wychowania dzieci; ważna i niedoceniana jest grupa powinowactw ustalonych przez pamięć jakiegoś wielkiego kryzysu zbiorowego, jakiegoś zagrażającego istnieniu całych mas niebezpieczeństwa. Kształt tego niebezpieczeństwa, zarys ogólny wytwarzanych przez nie skupień stanowi długo jeszcze, całe stulecia po samym pierwotnym fakcie coś w rodzaju gotowej już woli zbiorowej.

Powinowactwa związane z czynnościami zapewniającemi utrzymanie i dotyczącemi rodzinnego życia są ważne ze względu

a) na to, że są stałe a przynajmniej stalsze od innych,

b) że dotyczą one spraw, które rozstrzygają o samem utrzymaniu się społeczeństwa.

Nie idzie mi tu o wyczerpujący wykład najogólniejszych choćby tylko zasad materyalizmu dziejowego: tu idzie nam tylko o ustalenie pewnych rysów ważnych w zagadnieniach co do oceny przekonań, o same miary i metody, zapomocą których przeprowadzać należy te oceny. Teoryą, przekonaniem stać się może pewna zbiorowość myśli i pojęć ogólnych tylko o tyle, o ile organizują te pojęcia najpierw wewnątrz nas samych nasze potoki życiowe, następnie zaś o ile ustalają na podstawie wprowadzonych przez te organizacye powinowactw pewne skupienia społeczne. Zbadać charakter obydwu kondygnacyi tego procesu organizacyjnego, znaczy to poznać i ocenić daną teoryę. To jest jedyna krytyka, która chce być czemś życiowo rzeczywistem.*)

---

*) Czytelnik zaniepokojony o wieczność, zagadnienia, czy tylko dekoracye metafizyczne, zechce zrozumieć, o co tu idzie: metafizyczny pan Feldman jest całkiem poważnie przekonany, że reprezentuje on w swojej recenzyi „Legendy Młodej Polski“ ducha przeciwko energetyce, pragmatyzmowi i poczciwy nasz myśliciel całkiem rozbrajająco nie wie, że „Legenda“ zawiera między innemi konsekwentną krytykę pragmatyzmu, a energetyka jest mało kulturalną i mało niebezpieczną postacią tych złudzeń ontologicznych i naturalistycznych, przeciwko którym znaczna część argumentacyi książki została wymierzona. O duchu w tem znaczeniu będę mówił w tekście, tu chcę mówić o czemś innem. Twierdzę, że żadne ugrupowanie psychiki stworzonej przez dzieje, żadne abstrakcye nie są nam w stanie nic powiedzieć o świecie pozaludzkim, że wyrażają one zawsze tylko to życie zbiorowe, w którem powstały i w którem się utrzymują, ale właśnie dlatego też życie ludzkie nie może nigdy być określone przez żadne pojęcia, wyczerpane przez nie, lecz zawsze jest i pozostaje głęboką i nie dającą się zamknąć w żadnem określeniu twórczością. Sądzę, że człowiek, jako twórczość własna

Gdy więc mówią nam, że ewolucya ekonomiczna, jej prawa są niezależne od „osobistych mniemań“ i ich oporu, i gdy odrazu ogłuszają nas nie znoszącym protestu obuchem konieczności, która urobi sobie przez

---

jest dla nas ostatnim sprawdzianem, że niema absolutnej logiki, że wszystkie zamknięte i ustalone w słowie światy są zawsze tylko systematyzacyą psychiki pewnej grupy społecznej. Ale sądzę też, że życie nasze jest rzeczywistością, zawierającą w sobie pełnię tej wartości, której odblask ukazuje się nam w absolutnych wartościach metafizyki i religii. Myślę, że każde ja, każde jednostkowe życie jest w istocie swej pewnym bezwzględnie źrodliskowym i pierwiastkowym aktem bytowym, że w nas samych jest zawsze pewien bezwzględny początek, pewne poczynające się z nas: „niech się stanie!“ By jednak sięgnąć aż do tego głębokiego i pierwiastkowego Ja, musimy się wyzwolić z pod władzy wszystkich zmechanizowanych, dających zamknąć się w pojęciu pozornych „ja“, musimy ująć ja nasze w jego niebywałej i nie dającej się zastąpić oryginalności, musimy wyrzec się wszelkich dążeń znalezienia dla siebie miejsca w jakimś istniejącym świecie, a ująć się w tem, co jest w nas dźwigającą nas ciągle od nowa siłą, musimy przestać ufać naszym pojęciom, które ukazują nam gotowy i obejmujący nas świat, musimy zawisnąć duchowo nad otchłanią bezwzględnie nieludzką i czuć, że stawia ona nam opór jako obcość, ale nigdy jako wzór, kształt istnienia, że słowem: duch nasz, to jesteśmy *my sami*, o ile umiemy myślą i wolą dźwigać jako pierwotne nasze dzieło samo nasze istnienie, które ukazuje się nam jako nasz byt cielesny i społeczny. Ciało nasze jest pierwszym i najgłębszym czynem naszego ducha; jest ono zawsze tą sumą naszej duchowej twórczości, którą zdołał duch nasz narzucić obcemu, pozaludzkiemu istnieniu. Czem jest jakiś stan naszej świadomości, jakaś nasza tęsknota twórcza wobec naszego ukazującego się nam jako cielesne istnienia, tem jest ona wobec prawdy najgłębszej: świat cielesny cały stworzony został przez tę samą twórczość, która jest w tej ślizgającej się zrazu po jego powierzchni: ten świat, to ona sama, ale umiejąca już siebie utrzymywać wobec pozaludzkiego.

własny swój proces odpowiednią świadomość, w myśl właśnie najogólniejszych założeń materyalizmu dziejowego, musimy zbadać, jakiego rodzaju procesy życiowe, jakiego rodzaju wewnątrz- i między-jednostkowe organizacye psychiczne ukrywają się poza tymi poglądami. Konieczności ekonomiczne, „tendencye wytwórczości", rozwój ekonomiczny, wreszcie sama wszechświatowa dyalektyka, wszystkie te ogólne określenia posiadają pewne bardzo charakterystyczne cechy wspólne: życie nie wyrasta z psychiki osobistej, coś niewspółwymiernego z naszem ja, z jego samoocenami wewnętrznemi określa właściwe znaczenie naszego procesu życiowego, jesteśmy właśnie tym procesem i t. p. Dominujący jest tu ten rys: stosunek nasz do własnej wewnętrznej istoty, świadome i nawpół świadome przetwarzanie w nas i przez nas człowieka jako dźwigającej samą siebie twórczości i woli, są to sprawy pozorne raczej, niż istotne.

Teraz możemy przyjrzeć się już szczegółowo właściwemu znaczeniu zajmującego nas punktu widzenia. Rozumiany może on być tylko w związku z psychiką kulturalną, która utrzymuje go i dźwiga: zakorzenione i posiadające własną wielostronną tradycyę złudzenia tej psychiki stwarzają naokoło nas całą gęstwinę rzeczywistości fikcyjnych; rysy najbardziej stałe pewnej psychiki kulturalnej, w miarę jej trwania i wpływu wywieranego przez nią z pokolenia na pokolenie, stają się wprost niedostrzegalne, a przecież te właśnie wymykające się przez samą swą powszechność rysy są dla nas najważniejsze; i na pierwszy plan wysuwa się niewdzięczne zadanie walki z bezwiednymi już i tak głębokimi, że istnieją one raczej w formie uczuć, na-

łogów i instynktów niż pojęć i myśli, — aksyomatami współczesnej postępowej psychiki kulturalnej.

Zakres i głębokość życiowego niezadowolenia, bezwiednego i zautomatyzowanego już poczucia, że się żyje w stosunkach nienormalnych, że wszystkie czynności, których mocą istniejemy, są wartości wątpliwej, wzrastają dziś w nas i naokoło nas z taką prawidłowością i ciągłością, że nie jesteśmy wprost w stanie znaleźć w atmosferze kulturalnej pierwiastka nie wyrastającego z tego założenia, że te procesy których mocą jednostka kulturalna stwarza swoje istnienie osobiste i rodzinne, są bezwartościowe, w najlepszym razie obojętne. Gdy zanalizujemy rzeczywistość psychiczną, ukrywającą się poza stanowiskiem Engelsa, znajdziemy taki mniej więcej rozkład treści psychicznych, taką mniej więcej topografię moralną:

1) Przedewszystkiem, jako założenie przyjęte jest przekonanie o bezwartościowości samego konkretnego życia, jakie prowadzimy, z punktu więc naszego życia uczuciowego nasze stosunki osobiste, konkretne, cała ta realna praca woli, której mocą stwarzane jest nasze materyalne i rodzinne istnienie, wszystkie te czynności, których mocą istnieje dźwigająca nas machina społecznego bytu, umożliwiająca je obyczajowość i towarzyskość — wszystko to jest zredukowane do roli substratu naszego życia duchowo-indywidualnego. Tolerujemy ten substrat, co najwyżej, ale nie cenimy go, nie solidaryzujemy się z nim, nie czujemy się za jego trwanie i kształt odpowiedzialnymi, istniejemy na jego podstawie, dajemy się mu obsługiwać, ale jest to z naszej strony kompromis lub nawet poświęcenie. Wyniki to psychiki romantycznej pierwszej połowy zeszłego

stulecia są dziś dla nas niekwestyonowaną już nawet cząstką atmosfery uznawanej za coś objektywnego.*)

---

*) Moi łaskawi recenzenci zawsze z dość kwaśną miną mówią, że to, co ja piszę, było niejednokrotnie powiedziane na Zachodzie. W danym momencie poglądy, które tu rozwijam mają genealogię również rozległą; gdy dochodzę ich źródeł, sam w sobie odnajduję wpływ nieustanny Sorela i Proudhona, ale także prac krytycznych Lasserre'a, Seillière'a, pism Barrèsa, Maurrasa i Chestertona; a byłbym niewdzięcznym gdybym nie wspomniał Carlyle'a, Carducciego i Sainte-Beuve'a. W danym momencie szczególniej musiałbym wymienić jego studyum o Ballanche'u i tomy „Causeries du lundi" pisane w roku 1851 i 1852; (— zwracam uwagę pani Kodisowej, są to tomy z czasu „zamachu stanu — reakcyjne" !) Musiałbym także wspomnieć o Meredicie i Browningu, z których pismami przestaję nieustannie. Pani Kodisowa, pisząc o „Legendzie", raczy wprawdzie przyznać, że ja swoje źródła cytuję sumiennie, nasuwa ona tylko myśl, że moja rzekoma oryginalność jest pozorna. Otóż ja nigdy nie uprawiałem żadnej osobistej polityki reklamowej, nigdy mi nie chodziło o to, aby wierzono lub nie wierzono, że coś zostało przezemnie powiedziane po raz pierwszy; w tomie niniejszym sprawiam sobie po raz pierwszy tę tanią satysfakcyę. Ale z kolei, gdy p. Kodisowa czyni się sędzią oryginalności, zapytuję, na jakiej podstawie wie ona wogóle, jak przedstawia się samoistna praca myślowa, jeśli doświadczenia osobiste nic jej o tem powiedzieć nie mogły, gdyż nie zdoła ona wymienić ani jednego zdania napisanego przez nią, które byłoby czemś innem niż rozwijaniem wątka dostarczonego przez Avenariusa i empiryokrytyków. Ja cytuję nieraz tam, gdzie według najdalej idących prawideł etyki literackiej, mógłbym nie cytować, cytuję pisarzów zaledwie pokrewnych reprezentowanemu przezemnie stanowisku i mógłbym wymienić dziesiątki pisarzów, o których ja pierwszy w Polsce mówić zacząłem, cytuję poto, by ludzie młodzi najwięcej i najwszechstronniej czytali. Moja przeszłość może smutna, a moja teraźniejszość tragiczna, ale w całej mojej działalności literackiej nie znajdzie nikt przykładu, bym pisał o czyjejś pracy przemilczając i przekręcając jej myśl główną, bym pisał o pisarzu

2) By jednak mógł powstać taki stosunek wewnętrzny do życia, jakie się prowadzi, muszą trwać w psychice ponad narzucanymi nam przez monotonny mus zatrudnień lub bezczynnego istnienia obezwarto-

---

atakującym moje stanowisko filozoficzne i nie podjął zasadniczej walki z jego zarzutami, bym poprzestał na nalepieniu na jego myślach etykietki niepopularnej. Legenda Młodej Polski zawierała pomiędzy innemi krytykę stanowiska reprezentowanego przez szkołę, z której wyszła p. Kodisowa. Książka ta zawiera krytykę naukowości, pojmowanej jako zasadniczy typ myśli i świadomości społecznej: wykazuję w niej, że naukowy punkt widzenia jest całkowicie niewspółwymierny, gdy idzie o zagadnienia żywej i pragnącej żyć świadomości narodowej. Polscy postępowcy żądają od książki, by była podręcznikiem: ja żądałem od mojej tego właśnie, aby nie można było jej streszczać, aby nie dawała ona wyników, ale budziła procesy duchowe w pewien sposób zoryentowane. Gdybym był katolikiem, nie ukrywałbym tego: uważam się za człowieka religijnego, ale wierzę, że ile razy wiara religijna jest sformułowana pojęciowo, staje się czemś zasadniczo antireligijnem; nie pisałem traktatu o życiu religijnem, nie miałem żadnego powodu zastanawiać się nad formami religijnemi, które nie są w żadnym stopniu siłami, określającemi nasze położenie narodowe. Zadanie moje polegało na czemś innem.

Oto jest mój bieg myśli:

1) „Młoda Polska“ była ruchem jednostek, które usiłowały świadomie tworzyć formy psychiki, zdolnej rozwinąć się w całokształt w ten sposób świadomie i swobodnie założonej kultury narodowej.

2) Psychika, która ma uczynić zadość tym zadaniom, musi być zdolna do tworzenia i utrzymywania dźwigającej z siebie ciężar dzisiejszego społecznego istnienia woli.

3) Swobodną zaś może być tylko psychika, stwarzająca bezpośrednio istnienie swe wobec pozaludzkiego: psychika swobodna musiałaby być zdolną stworzyć grunt religijno-obyczajowy, z którego wyrastałaby taka właśnie suma i taka jakość woli, jakie niezbędne byłyby do swobodnego wytwarzania wysiłku, koniecznego dla samoistnego istnienia kultury na dzisiejszym poziomie.

ściowanymi treściami stany duszy, które te właśnie mają cechy charakterystyczne, że stanowią podstawę dla niezadowolenia w stosunku do rzeczywistości życiowej przez nas stwarzanej, a jednocześnie same nie

---

Musi więc to być psychika zdolna stwarzać samo życiowe istnienie społeczeństwa i produkowanie w sobie przynoszących nam zaszczyt, w naszem dość łatwem do zaspokojenia mniemaniu, sentymentów.

4) Ten punkt widzenia w Polsce nigdy swojskim się nie stał, bo Proudhon nigdy nie wywierał u nas wpływu, a o Sorelu i jego epokowem znaczeniu ja bodaj że pierwszy pisać zacząłem. P. Kodisowa zaś innego jest zdania, bo nie umie mojego punktu widzenia odróżnić od socyalistycznej gadaninki, zapomocą której wyrażają się w terminach fikcyjnej ekonomii i naukościowego zabobonu postulaty psychiki inteligenckiej, t. j. pragnącej, aby rzeczywistość społeczna, na której tle istnieje ona, lecz której wytwarzać nie umie, czyniła zadość wymaganiom, które tylko dlatego zyskują sobie w oczach inteligencyi popularność, że odznaczają się właśnie niewspółwymiernością swą z życiem, jako stwarzaną a nie zastawaną przez nas rzeczywistością. Krytyka tego rodzaju złudzeń, krytyka różnych form rozkładu psychiki mieszczańskiej, do rzędu której należy i ten mdławy punkt widzenia, który jest rewolucyjnem i postępowem stanowiskiem p. Kodisowej, wypełnia znaczną część książki. Musiała ona walczyć na tym punkcie z myślami nieuchwytnemi, gdyż wypowiadanemi przez pisarzów o małej kulturze i miernych zdolnościach: chodziło o to właśnie, aby wyczerpać wszystkie fikcye, jakie nie pozwalają naszym młodym umysłom wyjść poza tę, coraz zacieśniającą się izolacyę kulturalną i dziejową, której miraże ukazują się oczom p. Kodisowej jako postęp, pochód oczywiście „ku słońcu"; już po tej jednej „piękności stylistycznej" poznaje się człowieka, który nie miał nigdy i nie będzie zapewne miał nigdy do czynienia z pisarstwem jako wyrażaniem swej myśli.

5) Znaczna część tych fikcyi myślowych i uczuciowych wyrosła stąd, że nad naszem życiem umysłowem lat ostatnich ciążyło przeświadczenie, że nic w niem nie zależy od nas; nienawiść nasza do ucisku wyrażała się i w tem także, żeśmy na złość wrogom rozkładali wszystkie te właściwości myśli i duszy, bez których nie może istnieć żadne społeczeństwo; narodową

są w stanie wytworzyć żadnej formy utrzymującego się wobec świata istnienia. Życie się rozdwaja w sposób charakterystyczny i wysoce osobliwy: to, co się umie tworzyć w życiu, staje się bezwartościowem, to, co się

---

demokracyę cenię za to, że pierwsza świadomie i celowo zerwała z tym punktem widzenia, że zrozumiała to, co wypowiada Meredith w ten sposób: „żaden naród nie istnieje mocą tych cech, za które się go kocha po śmierci".

6) Ponieważ punktem centralnym mojej filozoficznej i życiowej wiary jest postulat samowładnie rządzących sobą społeczeństw narodowych, ponieważ w dążącem do takiego celu przekształceniu naszej psychiki narodowej widzę jedyny sprawdzian naszej działalności, ponieważ nie jestem demokratą, bo niczego od bezwiedności ludowej nie potrzebuję, więc ważnym jest dla mnie nie stosunek mas do moich postulatów ideologicznych, lecz natomiast rozstrzygającą rzeczą jest, jak Polacy pracujący wytwarzają tę straszną masę fizycznej woli, dzięki której jedynie ja i p. Kodisowa mamy o czem myśleć.

Na pierwszy też plan wysuwa mi się zagadnienie katolicyzmu który jest dzisiaj najznaczniejszem co do wpływu narzędziem wychowywania woli polskiej. Nie zajmuję stanowiska obłudnego szacunku dla duszy prostaczków: ja sam jestem jednym z nich, nie kandydatem na przywódcę lub mesyasza, lecz człowiekiem, który nigdy nie chciał od życia nic prócz pracy; ja jestem pierwszym człowiekiem w Polsce, w którym praca polska poczuła się jako myśl, nie jestem z dobrodziejów pracy, nie daję jej altruistycznej powierzchni duszy, bo, by czuć się nią, poza siebie wychodzić nie potrzebuję; o popularność się nie ubiegam, ale gdy polska klasa pracująca dojrzeje, znajdzie moje pisma, tę właśnie „Legendę" i spostrzeże, że czekały one na nią. To, co pisze p. Kodisowa o katolicyźmie strachu i obłudy, było powiedziane przezemnie silniej a moja książka jest tak dalece inauguracyą reakcyjnego katolicyzmu, że p. Kodisowa nie zrozumiała mojej krytyki katolicyzmu, i to tego jej punktu, który godzi i w nią, jako reprezentantkę ideologów tj. formacyi społecznej, dążącej zawsze do tego, by wytwórczość przedstawić jako stosunek do świata wypływający z procesów ideologicznych. To, co uchodzi za socyalizm, jest punktem widzenia ludzi, którzy usiłują wydrzeć kie-

ceni w psychice własnej, nie może stać się cząstką stwarzanej przez nas rzeczywistości społecznej: żyje się życiem, które nie jest odczuwane, jako nasze życie lub nawet jako życie wogóle, a jednocześnie snuje

---

rownictwo wytwórczości z rąk kapitalistów po to tylko, by poddać ją kierownictwu niekompetentnej ekonomicznie inteligencyi. Jestem przekonany, że są oni szczerzy i wierzą istotnie, że wówczas niekompetencya stanie się powszechną, a robotnicy korzystać z niej będą na równi z estetycznymi i politycznymi lazaronami.

Ten socyalizm obchodzi mnie tylko jako grożące klasie robotniczej i narodowi naszemu niebezpieczeństwo, jako czynnik straszliwego uwstecznienia młodych umysłów naszego kraju, ten socyalizm jest tylko chorobą duszy i wrogiem, z którym walkę filozoficzną rozpocząłem już w roku 1904 i prowadzić nadal będę bez wytchnienia. Natomiast bez wytchnienia również pracować będę nad stworzeniem w umysłach chcących się wraz ze mną uczyć, dążenia do pracy nad potęgowaniem samoistnej kompetencyi życiowej, ekonomicznej i narodowej we wszystkich chcących pracować Polakach. Katolicyzm jest jednym z najszerzej i najgłębiej sięgających organów wychowawczych woli polskiej; każda wiara, która istnieje w jakimś narodzie, jest zawsze organem duszy tego narodu; ja ani zwalczam ani nie popieram katolicyzmu, lecz tylko chcę, by dźwigała się w nas rzetelna wola polska, a nie miałkie zadowolenie z siebie różnych grup polskich, jakie przemawia z takich jak artykuł p. Kodisowej wystąpień literackich. Niepotrzebnie mnie straszy p. Feldman, że praca moja wyjdzie na dobre katolicyzmowi lub narodowej demokracyi, bo ja nie mam w Polsce wrogów, których chciałbym osłabić, o ile chcą oni rzeczywiście pracować, a przeciwko każdej formie myśli fikcyjnej, przeciwko niesumienności, która sądzi, że pracy czyjejś zaszkodzi, gdy będzie usiłowała wystawić ją za co innego, niż jest ona, „L e g e n d a“ broni się sama. Bronię zaś jej tu, bo wiem, że może ona na dziś żyjące umysły młode wywrzeć wpływ korzystny; spełniam więc tylko swój obowiązek, gdy protestuję, że nie jest ona tem, za co ją chce p. Kodisowa wydać. Gdybym potrzebował dowodu, jak bardzo jesteśmy katolikami w naszej kulturze, nie potrzebowałbym innego niż właśnie arty-

się wewnątrz siebie inny żywot uczuciowo-myślowy, który uważamy za istotny. Ten żywot wewnętrzny utrzymuje się w naszej zmonotonizowanej psychice, narzucanej nam przez nasze obezwartościowane, lecz jedyne, jakie umiemy stwarzać, życie codzienne. To codzienne życie załamuje się w naszej świadomości jako niezaprzeczalnie niezależna od nas, gdyż niemiła nam, nie-

---

kuł p. Kodisowej: jest on napisany według tych właśnie wzorów, które kierują motywującymi pomieszczenie jakiegoś dzieła na indeksie, pisarzami stolicy Apostolskiej (piszę z dużej litery: i to wskazówka, jeżeli nie dla p. Kodisowej, to dla p. redaktora Srokowskiego.) Artykuł p. Kodisowej zdziwił mię istotnie swem podobieństwem do artykułu p. Feldmana; myślałem bowiem, że dystans pomiędzy całkiem już pocieszną niekompetencyą p. Feldmana a szkolarską mądrością p. Kodisowej jest znacznie większy, niż to się okazało w rzeczywistości, — ale jestem zastarzałym optymistą na punkcie moich przeciwników. Jak dalece p. Kodisowa nie umie zrozumieć odmiennych od własnych poglądów, świadczy o tem sposób, w jaki charakteryzuje ona modernistów. Żaden z nich nie mówi, że można wierzyć, w co się chce, natomiast sądzą oni, że istnieją poza myślą abstrakcyjną i teoretyczną głębsze od niej sposoby obcowania z prawdą i ja znam trzy zupełnie różne i wysoce cenne sposoby uzasadnienia tego stanowiska tj. Newmana, Blondela i Loisy. Naturalnie, nie można wymagać od p. Kodisowej, aby krępowała się, gdy idzie o poglądy katolików. Polski postępowiec z chwilą, gdy uwierzy, że jest postępowcem, czuje się wyższym ponad wszystko, czego nie zna; od czegoż słówko „reakcya"? Możeby lepiej jednak było nie być tak pewnym, że się jest w posiadaniu nieodpartych argumentów i że ludzie ze strachu przed nimi aż na katolicyzm się nawracają. Osobiście od lat 6 prowadzę kampanię krytyczną przeciwko najbardziej zasadniczym zabobonom polskiego postępu, a rzeczowej odpowiedzi nie doczekałem się ani razu. O tem zaś, że jest odczuwana chorobliwa, przezwyciężająca mdłości potrzeba antidotu na moje pisma w kołach postępowych, świadczy wymownie fakt, że artykuł p. Srokowskiego został aż przedrukowany w „Nowej Gazecie".

zależna a więc objektywna rzeczywistość, nasz świat zewnętrzny, przyroda; nie tylko Taine, ale i Mach i Avenarius i Mill i James i nawet Le Dantec i Haeckel wyrastają z wątka duchowego, którego emocyonalne szczyty miały na imię Rousseau i Byron, Leopardi i Foscolo, Hölderlin i Schiller.

Oddychamy i żyjemy wynikami twórczości romantyków i naukowa koncepcya świata jest bezwzględnie wytworem uczuciowości romantycznej. Obca wartości tj. własnemu naszemu życiu, a pomimo to nieustannie przez to życie wytwarzana rzeczywistość, to tło psychiczne, z którego wyrasta naturalizm, pozytywizm, ewolucyonizm i t. p. to jest właśnie obezwartościowana rzeczywistość romantyków. Romantycy dochodzili do tego widma codzienności, rzeczywistości nieodpartej a bezwartościowej wskutek tego, iż posiadali w własnem wnętrzu życie psychiczne, na którem ześrodkowywało się dla nich poczucie wartości, istotności. Nie przeradzały się te stany uczuciowe w rzeczywistość społeczną, i ta ostatnia była wciąż wytwarzana, jakby z musu lub z łaski, a następnie w powrotnem swem działaniu na dusze ich ukazywała się jako coś, czego pozbyć się nie można, co jest w nas i dla nas, lecz bez naszej woli. To się nazywało zewnętrzną rzeczywistością: wszystkie konflikty pomiędzy twórczością marzeniem a zimną, niezbłaganą rzeczywistością upływają zawsze całkowicie wewnątrz psychiki romantycznej, która w żadnem z tych ścierających się stanowisk przekroczona nie zostaje. Zimna rzeczywistość, to byt społeczny stwarzany bez poczucia, że dźwigamy nieustannym wysiłkiem źródło wszelkiej wartości dla nas: ojczyznę naszą. Tylko w tak rozdartej świadomości mogło powstać coś podobnego: widmo życia naszego

a nie naszego: świat Darwina jest tylko jedną z metamorfoz świata Rousseau. W żadnem z tych ścierających się stanowisk psychiki romantycznej nie jest reprezentowana tragiczna i męska prawda ludzkiego istnienia, w żadnem z nich nie jest reprezentowana wola konkretna, wychowująca samą siebie przez własną, codzienną rzeczywistość do dalszego wysiłku stwarzającej ją woli. Wola romantyczna posiadała też swoją ciągłość samowychowawczą, ale chodziło tam właśnie o wytrwanie w snuciu ponad obezwartościowaną codziennością tego wewnętrznego żywota, którego istota na tem polegała, aby trwać bez realizacyi lub wbrew niej. Świadomość naukościowego zabobonu, naturalistyczna, intelektualistyczna, pozytywistyczna i t. p. zatrzymuje samą obezwartościowaną rzeczywistość romantyków, chociaż odrzuca ich świat wewnętrzny, ich duchową rzeczywistość nie z tego świata.

Rzecz prosta, że punktem wyjścia i źródłem tego rozdwojenia wewnętrznego jest sama forma życia tych warstw, które tę rozdwojoną świadomość wytwarzają; jeżeli dzisiejsze „naukowe" postacie myśli są niewątpliwie wynikiem świadomości romantycznej, i z łatwością odnajdujemy w nich rysy tej ostatniej, to i z kolei romantyzm ma genealogię skomplikowaną i daleko sięgającą w przeszłość: jest to wynik stanu rzeczy, w którym myśl i psychika były wytwarzane w warstwach korzystających z dóbr materyalnych i warunków ogólnego bezpieczeństwa i komfortu fizycznego, wytwarzanych przez dzisiejsze społeczeństwa i znajdujących dostęp do tych warunków istnienia w drodze niezwiązanej zazwyczaj z żadnym wysiłkiem wytwórczości fizycznej, lecz polegającej na spełnianiu czynności, których charakter społeczno-prawny jest coraz trudniejszy

do określenia. Z jednej strony mamy więc byt fizyczny zapewniony w sposób taki, że wysiłek cielesny wytwarzający wszystkie te dobra, z których się korzysta, zostaje usunięty na ten plan, gdzie pomieszczamy szczegóły życia, które do tego stopnia nie wiążą się z resztą istnienia, że nawet świadome lekceważenie ich wydaje się nam przesadą lub brakiem taktu. Sądzę, że łatwą do zrozumienia jest rzeczą, jak wielką doniosłość dla całego myślowego i duchowego życia mają sprawy, o których tutaj mówię. Każda treść psychiczna jest przeżyciem, utrzymującem się wobec pozaludzkiego świata jako kreacya organiczna, istnieje ona jako pewna dźwigająca samą siebie konstrukcya życiowa. Myśli pełne mają w sobie zawsze krążenie krwi, mięśnie i płuca. Psychika kulturalna dochodzi do swoich treści, do całego swego istnienia w ciele wprawdzie, ale nie przez koncentrującą się w organiźmie walkę naszej twórczości życiowej z pozaludzkiem. Jej zdobycze, zwycięstwa, poczucia przyrostu wartości zależne są od innych czynników, zależne są przedewszystkiem nie od tych czynności nawet, które zabezpieczają jej fizyczne istnienie: to ostatnie jest jakby niedostrzeganem, czemś, co się rozumie samo przez się: nawet nasze trawienie obchodzi nas tylko jako pacyentów lub lekarzów. Na tle tego materyalnego istnienia, które zabezpieczamy i my sami jakby w stanie jakiegoś przymusowego lunatyzmu żyć zaczynamy jako duch. To nasze duchowe życie dostarcza nam zainteresowań, spychających w dziedziny nieistniejącego samo nasze właściwe życie. Świat doświadczeń, z którego czerpią one swą treść, konsystencyę i metodę, da się określić jako sfera życia towarzyskiego, współzawodnictw i ubiegań się erotycznych, oraz walk o władzę i wpływy polityczne. Tak zakreślona

sfera życia staje się samem istnieniem, czemś, co wystarcza samemu sobie; w niej i w stosunku do niej upływają bunty i pojednania, zwycięstwa i upadki, niedocenienia i uznania świadomości ery romantycznej: całe dźwigające te powierzchnie życie jako tworzenie samego naszego istnienia, cała głęboka i tragiczna prawda naszego ludzkiego życia jest w stosunku do tak zakreślonych form czemś drugorzędnem, co najwyżej konsekwencyą, przypadkowo związanym z nami warunkiem, może nawet pozorem. Świat jest tak zbudowany według tych kulturalnych punktów widzenia, że nasze wzruszenia, przeżycia ambicyi towarzyskiej, politycznej, erotycznej trzymają się w nim o własnej mocy, lub też powinnyby się trzymać, gdy duch już zwycięży. Dziś jednak napotyka on przeszkody, opór: bezduszna rzeczywistość narzuca swoje konieczności, konflikty; pomiędzy poznanym tu przez nas światem ducha a bezduszną rzeczywistością, polegającą na przymusowym a niechętnym, pozbawionym godności udziałem naszym w życiu materyalnem rozgrywają się dramaty świadomości romantycznej, usiłowania przezwyciężenia świata, stworzenia świata romantycznego, świata ducha itd.

W samej rzeczy współudział w tym świecie ducha wymaga pewnego minimum materyalnego istnienia: społeczeństwo konkretne jest to dziedzina, w której to minimum zdobyte jedynie być może i musi, dajemy mu więc tyle energii, ile potrzebuje jej ono, by dać nam mogło w zamian istnienie; nie poczuwamy się do żadnej głębszej solidarności; ta ostatnia wiąże nas ze światem ducha, czynności społeczne to mus. Dajemy tym naszym czynnościom, które są naszym fizycznym, jedynym pewnym udziałem w tworzeniu bytu społeczeństwa tylko bezduszność naszą, lekkomyślność i nie-

sumienność i następnie dziwimy się, że nie odnajdujemy w przeklętej rzeczywistości ani duszy, ani myśli, ani sumienia; dziwimy się, że społeczeństwa są dla nas, którzy dajemy im tylko mechaniczną pracę i niezadowolonego ducha, tylko mechanizmami, ponad któremi duch p. Feldmana załamuje ręce. Romantycy wierzyli, że przewaga musi w rezultacie okazać się po stronie ducha; naukowcy przeciwstawiając urojeniom subjektywnym rzeczywistość niezależną i objektywną, w samym już sposobie postawienia sprawy przyjęli punkt widzenia, że rzeczywistość, społeczeństwo, to jest coś narzuconego nam w ten lub inny sposób; za typ rzeczywistości przyjęli wynik sentymentalizmu i romantyzmu kulturalnego. Ta postać życia duchowego stworzyła punkty widzenia, dla których własne nasze życie społeczne jest procesem, w zasadzie obcym nam, niezależnym od nas. Uznanie, że wobec tego historya, własne nasze życie społeczne są dla nas przedmiotami przyrodniczego badania, było tylko przyjęciem do wiadomości stanu duszy stworzonego przez kulturę romantyczną. Zasadą wewnętrzną romantyki, tłómaczącą ją i dźwigającą, był świat wewnętrzny, polegający na tak lub inaczej pojętej twórczości, której życiowy zakres określiliśmy powyżej. Gdy tej racyi niema, gdy w ten lub inny sposób utracona została wiara w ducha romantycznego, pozostaje świadomości romantycznej tylko owa druga połowa jej, owa znienawidzona rzeczywistość, życie ludzi, co czują, że żyją poza prawem, że wytwarzają życie niewytrzymujące ich własnego sądu. Ponieważ teraz zwątpili o stanowiących podstawę tych sądów ideałach i uczuciach, więc myślą, że to była pomyłka, że rzeczywistość przedstawiała się w tak czarnych barwach jedynie dlatego, że przystępowano do

niej z niewłaściwymi wymaganiami: gdy się jednak wie, że rzeczywistość ta jest procesem przyrodniczym, że więc jako rzetelny objekt przyrodniczego badania nie powinna ona mieć nic wspólnego z wymaganiami osobistemi, lecz, że z natury rzeczy społeczeństwo własne powinno być dla nas procesem, który się wprawdzie w nas i przez nas odbywa, ale naszej odpowiedzialności nie obciąża; gdy więc n. p. młody człowiek spostrzegał, że dla jego inteligenckiej psyche działanie osobiste na los Polski wydawało się również trudne jak wpływanie na kształtowanie się związków organicznych w roślinach — było to wszystko w porządku rzeczy. Tamto był proces chemiczny lub biologiczny, to proces socyologiczny.

Naturalnie jednak zapoznaliśmy się dopiero z jedną stroną tego stanu duszy.

3) Te stany duszy, które stanowiły wewnętrzny świat romantyki, nie zanikły, ponieważ w danym stanie rzeczy nie mogły zaniknąć: teraz już było rzeczą stwierdzoną przez naukę, mającą poza sobą całą powagę tego nadużytego jak żadne inne imienia, że życie nigdy nie może być niczem innem, tylko czemś w rodzaju reakcyi chemicznej, dokonywającej się w nas, że słowem nasze osobiste odczucia są istotnie najzupełniej osobiste, t. j., że są one zamknięte w nas tylko, bez żadnego znaczenia poza nami: zyskujemy wobec naszych przeżyć swobodę bezwzględną, możemy całkiem dowolnie konstruować nasze wnętrze, wiedząc, że życiem ono nigdy nie będzie. Takie przebiegi życiowe jak te, które wydały twórczość Nietzschego, Laforgue'a, Patera, Wilde'a, są tragicznym i głębokim wynikiem tej formy duchowego życia. Naturalizm dogmatyczny, pozytywizm i t. p., znoszą obok siebie życie duchowe tylko jako

coś, co w siebie nie wierzy. Wysoka kultura duszy jest tu możliwa w tej jednej tylko postaci, t. j. jako dekadencya. Tu jednak nie możemy zatrzymywać się dłużej na tych zagadnieniach, chociaż są ważne i ciekawe. (Ponieważ p. Kodisowa wie, gdzie i przez kogo są powiedziane rzeczy, które piszę i będę pisał, nie trudno będzie jej wskazać moim czytelnikom dzieła, w których znajdą wyjaśnienie tych zagadnień, które tu pominąć muszę).

Niewielu ludzi jest w stanie pogodzić się z myślą, że najrozumniej jest patrzyć na życie własne, jak na proces, którego sens, jeżeli coś w tym rodzaju wogóle istnieje, nie dotyczy jego uczestników. Częściej o wiele można spotkać stanowisko, według którego życie społeczne jest wprawdzie pewnym rodzajem dokonywającego się w nas procesu przyrodniczego, ale na podstawie naukowego poznania uda się nam tym procesem zawładnąć i kierować, podobnie, jak w naszej technice kierujemy i posługujemy się tyloma innymi procesami przyrodniczymi, i w ten sposób proces ten doprowadzi nas do słońca oczywiście, jak mówi pełna oryginalności p. Kodisowa. Teraz jednak nasuwa się zagadnienie, w jaki sposób i na jakiej podstawie rozstrzyga, się tu, co jest postępem. Te dziedziny życia, które biorą udział w wytwarzaniu naszej rzeczywistości społecznej, są przez nas uznawane za coś, do czego właściwie nie przyznajemy się, jest to właśnie ten proces, który trwa dlatego tylko, że nie może być przez nic innego zastąpiony. Nie w tej dziedzinie więc możemy szukać sprawdzianów postępu. Pozostają więc te przeżycia romantyczne, które rzekomo zostały zdetronizowane przez erę nauki, czy jak to tam się nazywało. I w samej rzeczy, gdy zaczynamy badać teorye postępu i stany

dusz ludzi, którym trafiają one do przekonania, spostrzegamy, że nie zawierają one nigdy określonego typu życia ludzi, którzy wiedzą, mocą jakich czynności, jakich obyczajów stwarzają i utrzymują swe życie: rysem najistotniejszym ideału postępowego jest zawsze nieokreśloność absolutna co do wszystkiego mającego związek z wolą, z obyczajowością typu życia uznawanego za dodatni. W samej rzeczy nie idzie tu o żaden typ życia jako odpowiedzialne i mozolne stwarzanie rzeczywistości społecznej, którą znamy, cenimy od wnętrza jako synonim godności własnej. Ideałem może tu być tylko życie nie stawiające żadnych warunków; duch musi istnieć bez przeszkód, nie napotykać żadnego oporu. Jaki duch? Każde określenie jest już zacieśnieniem: życie niema napotykać żadnego oporu i to wszystko. Romantycy wierzyli w swój niezdolny do życia, ale określony świat wewnętrzny; naukowcy spychają ten świat w dziedzinę całkowitej nierzeczywistości, ale gdy mówią o dniu zwycięstwa, marzy się im, że wtedy będzie żył, nie napotykając oporu ten ich rozwijany, niekontrolowany świat wewnętrzny apokaliptycznego filistra lub pozbawionego samowiedzy artystycznej dekadenta. Dlatego też, gdy postępowcy mówią o swoich ostatecznych ideałach, zawsze ostatecznym sprawdzianem jest to, że byle jakie życie nie będzie napotykać oporu: to jest bowiem znaczeniem zarówno nieokreślonego szczęścia, jak i nieokreślonej swobody — dwóch formuł, które stają do wyboru przed nami, gdy szukamy dna w naukowych światopoglądach. Sprawdzian polega tu na tem, że zawsze myślimy o naszej istotnej, jedynej, jaką stworzyliśmy i umiemy tworzyć rzeczywistości społecznej, jako o musie i myślimy o epoce, gdy ten mus z nas zdjęty zostanie, kiedy sło-

wem: życie będzie stosunkiem tego rodzaju, jak ten, który nas wiąże z uczuciami i stanami dusz niezdolnych do życia, a więc nie zrośniętych z żadną dyscypliną woli. I w samej rzeczy: ze świata romantyki pozostało dzisiaj to właśnie, że jako ideał, jaźń i t. d., ukazuje się nam to, co jest swobodne w naszem wnętrzu od ograniczeń woli. Ludzie, którzy znają tylko obezwartościowane postacie czynu, mogą widzieć wartość w tem tylko, co nie jest żadną postacią woli; stąd przed teoryami postępu otwiera się to zdumiewające zagadnienie, w jaki sposób przez kombinacye postaci życia, jakiem żyć nie warto, wytworzyć życie, którem żyć nie można, bo życie jest i będzie zawsze tylko tem jednem: tworzeniem rzeczywistości w stawiającym opór wewnętrznym i zewnętrznym żywiole, i swoboda jest zawsze swobodą pewnej określonej kompetencyi. Problem naukowych światopoglądów polega na tem, by nas uczynić swobodnymi od wszelkiej kompetencyi, od wszelkiej postaci dyscypliny woli. Proszę zdać sobie sprawę, że rzuca się to w oczy, gdy tylko ośmielimy się spojrzeć krytycznie na te konstrukcye myśli: zawsze idzie tu o to, jak pewien objektywny świat, dziś nie odpowiadający naszym wymaganiom stanie się zgodnym z niemi; czyli, w jaki sposób życie, które jest niechętnie i bez wiary znoszonym musem, stanie się zwolnionem od wszelkiego musu, t. j. od wszystkich znanych nam postaci dyscypliny życiowej. Teorya nie byłaby naukowa, gdyby wprowadzała inne czynniki prócz przeistoczeń objektywnego świata. Świat ten obejmuje i nas samych, ale byłoby dowodem wielkiej naiwności przypuszczać, że osłabia to w czemkolwiek siłę mojej argumentacyi. W samej rzeczy znaczy to tylko, że mamy samych siebie traktować jako cząstkę niezależnego od

nas świata. Teraz mamy z jednej strony życie, które umiemy stwarzać, życiem tem gardzimy i naturalnie przez to samo czynimy je o wiele bardziej pogardy godnem; z drugiej strony mamy stany duszy, które posiadają w dzisiejszej dobie przezwyciężonego romantyzmu to wspólne piętno, że nie jesteśmy w stanie pomyśleć ich w związku z jakąkolwiek znaną nam postacią dyscypliny, dlatego też te stany duszy, te uczucia reprezentują dla nas swobodę. Zachowywać się wobec tego stanu rzeczy objektywnie, znaczy to uważać, że gdy lekceważymy sobie własny sposób życia, gdy czujemy, że pewne tępe i głuche niezadowolenie, pewien odcień chronicznej samopogardy towarzyszy nam od rana do wieczora, wszystko jest na najlepszej drodze i istotnie po pewnym czasie przekonanie, że tak się właśnie czuć powinno, wrasta w nas tak głęboko, że gdy czujemy tak, jest to dla nas dowodem zdrowia, sądzimy, że mamy prawo być zadowoleni z siebie i gdy tylko przekonamy się, że autotoksyna psychiczna nie zanika w nas, czerpiemy stąd dumę, i poczucie naszej dodatności społecznej jest zaspokojone.

4) Nasuwa się pytanie, z jakich elementów i jakiego rodzaju działalność może powstać na gruncie w ten sposób określonym? Mówiliśmy przecież, że uzupełnienie swe znajduje naukowa teorya postępu w kierownictwie wykonywanem nad procesem upływającego i przekształcającego się w nas życia. Na czem mogą polegać czynności tego kierownictwa? Wola nasza musi tu powstać na pograniczu psychicznem pomiędzy czynnościami wykonywanemi wprawdzie, lecz obezwartościowanemi, a więc nie mogącemi stanowić świadomie i celowo wybranej formy woli, a stanami duszy, które utrzymują się na powierzchni naszej świadomości je-

dynie dlatego, że nie są związane z żadną postacią konkretnej wprowadzanej w czyn woli. Mógłbym niestety tylko w prozaicznym przekładzie przytoczyć tu fragment z *„Fifine at the fair“* Roberta Browninga, dający odpowiedź na to pytanie, wolę go więc tylko wskazać: strofy LXXI—LXXV (Poetical Works t. VIII pp. 281 i nast.). Wola tu nie może oprzeć się na niczem z własnego wewnętrznego świata, ani na swem trwającem jako mus życiu, ani na swej swobodzie wewnętrznej, której naturę poznaliśmy. Musi ona znaleźć dla siebie świat działający na nią, a więc działający psychicznie, chociaż nie istnieje on psychicznie; musi ona działać na samą siebie, a siebie nie zmieniać, musi stworzyć dla siebie formę działania poza życiem, poza sobą, być i nie być jednocześnie: musi ona stwarzać skutki, nie wpadające do żadnej z dziedzin jej duchowego życia i ze stworzenia tych skutków wysnuć motywy tworzenia ich i utrzymywania; jednem słowem pozostaje jej jako zasadnicza forma działalność polityka. Powstaje tu i utrzymuje się, stwarza swoją tradycyę świat nawskróś fałszywy, fikcyjny, występujący jako twórczość, jako poznanie, jako wola, a nie będący niczem z tego wszystkiego. Czynnikiem, który fałszuje i wyjaławia wszystko w tym świecie, jest to, że za istotę życia, świata, prawdę uznana jest nie treść psychiczna jakiejś grupy, lecz warunki, w jakich dojść ona może i spodziewa się dojść do władzy. Życie umysłowe stulecia zostało sfałszowane w sposób nieprawdopodobny wprost wskutek tego, że na pierwszy plan wszystkich zainteresowań i przeciwstawień wysuwane były zawsze walki różnych grup inteligencyi europejskiej o władzę. Każda z nich przedstawiała świat tak, jak gdyby w chwili dojścia jej do władzy, życie musiało stać się nieza-

leżnem od własnych swoich sił i treści, niezależnem od zakresu swej kompetencyi. Próżnia między życiem bezwartościowem, lecz jedynie rzeczywistem a zawsze opozycyjna niekompetencya bezczynnej duszy stała się płodna. Znaleziona została forma działania dla ludzi, którzy uważają za bezwartościowe wszystko, co umieją, i mogą tworzyć, a nauczyli się wierzyć, że mają głębsze ja, które polega na każdej treści, co ich zainteresuje, a w danym momencie nie staje się konkretną wolą: ponieważ, gdy tylko zbliża się ona do tej swej postaci, przestaje ona być interesującą, więc utrzymuje się w nich stan wzniosłej beztreściowości. Teraz beztreściowość ta ma świat, w którym może działać, nie obciążając się żadną treścią, może zdobywać doświadczenia, tworzyć tradycye; zyskuje ona to wszystko, wchodząc w świat walk o władzę polityczną. Teraz już mamy wszystkie elementy zajmującej tu nas struktury duchowej.

Marks, jak widzieliśmy, sformułował postulaty, przez których dopełnienie psychika europejska jedynie może wyjść ze stanu tu scharakteryzowanego. To niezadolenie z wszystkich form działania, obezwartościowanie ich wszystkich, ta swoboda duszy zawieszonej w próżni i czyniącej sąd nad życiem, mogła być przezwyciężona jedynie w ten sposób, że nie znajdując dla siebie miejsca w żadnej z postaci gotowego życia, sięgamy głębiej, niż wszelki świat stworzony i ujmujemy życie w samej jego twórczej i dźwigającej siebie, jako całość, istocie. Widzieliśmy jednak poprzednio, że dla Marksa wyjście poza świat opozycyjnej psychiki kulturalnej i romantycznej przedstawiało się en bloc, jako jeden masywny zwrot woli — widział on tylko, jaką ma być ta wola i że ma być stworzona koniecznie. Dla En-

gelsa ta konieczność, jak widzieliśmy, przedstawiała się jako wynik poznania. Życie takie, jakiem jest ono dla nas, ludzi żyjących na powierzchni dokonanej już wytwórczości, jest procesem bezwartościowym i procesem, wobec którego pozornie tylko mamy swobodę i samoistność. Właściwie mamy tylko swobodę wyboru pomiędzy sytuacyami stwarzanemi i dostarczanemi nam przez proces wytwórczości; jeżeli żadna z tych sytuacyi nie wydaje się nam godną przeżycia, swobodną jest tylko zniechęcona bezsiła: Musimy zawładnąć samą wytwórczością, tworzyć swobodnie życie samo, by ocalić myśl i kulturę europejską od załamania się wewnętrznego.

Tu jednak natychmiast zagadnienie przybrało dla Marksa taką postać, że jako wynik całego rozwoju jego myśli ukazywał się wniosek: ergo wiemy, kto ma dojść do władzy. W ten sposób od razu zostało wyjałowione zasadnicze dzieło jego myśli. Rozstrzygającą rzeczą stało się znów usposobienie myślowe i ideologia tych warstw, które mają rządzić i rozstrzygającą rzeczą stało się to, żeby klasa robotnicza doszła do władzy, ponieważ ona tylko może podtrzymać program ideologiczny, jakim staje się dzięki takiemu postawieniu sprawy cała filozofia Marksa. Podstawą przecież tej filozofii było przeniknięcie, że myśl trzyma się w świecie jedynie na mocy dźwigających ją procesów życiowych, że życie posiada wobec żywiołu tylko siebie i że czemś całkiem różnem jest, czy myśl to *coś* poznała jako słuszne, czy też życie to umie tworzyć i utrzymywać pewne formy. Jest więc całkiem inną rzeczą to, że inteligencya europejska zrozumiała i ma zrozumieć ustalone przez Marksa postulaty woli, jaka ma być stworzona; inną rzeczą nawet to, że robotnicy uwierzą, że taka wola ma być stworzona i w tym celu będą robili

rewolucye, aby po rewolucyi zawładnąć rządem i zapomocą jego machiny tworzyć tę wolę właśnie, a inną rzeczą jest, czy wierząc w to wszystko, robotnicy zdołają pracować i żyć według tej swojej intelektualnej wiary.

Proudhon człowiek o geniuszu głębszym i tragiczniejszym niż Marksowski, członek kultury starszej i bogatszej niż niemiecka, pojmował o wiele głębiej metodę stworzoną przez Marksa, chociaż jej nie umiał rozwinąć logicznie, chociaż plątał się w swej myśli nieskończenie twórczej, prawie poetyckiej, tak była ona zawsze konkretna. Wiedział on, że praca, jej jakość i ilość, jest to subtelna kreacya woli, utrzymywana i wychowana przez całą obyczajowość, która z kolei jest tworem bardzo subtelnym i skomplikowanym, wiedział, że nowe formy pracy, nowe postacie organizacyi jej wymagają przetworzenia całej duszy klas pracujących, że tu mamy do czynienia z zagadnieniem powstawania nowej obyczajności, z procesem nieskończenie głębszym niż wszelkie działania polityczne. Przedstawił on w swych „wyznaniach rewolucyonisty“ książce, która jest jakby o całe nawarstwienia duszy głębsza, prawdziwsza, niż prace Marksowskie o tej epoce, w swoich dziełach późniejszych, tych źródłach mądrości, siły moralnej, piękna duchowego, które dzięki mistrzowi Sorelowi cenić i rozumieć się nauczyłem, że polityka musi niezależnie od abstrakcyjnych zasad, zapomocą których czyny swe post factum uzasadnia, rozwiązywać zagadnienia dostarczane przez życie ekonomiczne, a to ostatnie niezależnie znów od wszelkich teoryi układać się będzie stosownie do obyczajowości klas pracujących i wytwarzanej przez obyczajowość tę woli, jaka w tych klasach istnieje i prace ich dźwiga. W stosunku do

świadomości romantycznej i opozycyjnej, z której wyszedł Marks, stanowisko Proudhona odznacza się również wielką stanowczością i konsekwencyą, zabezpieczającemi raz na zawsze wielkiego moralistę przed popularnością w kołach prometeistycznej dekadencyi. Tak jest, stwierdza on, wasze życie pozbawione jest godności, to też właściwie mówiąc, moralnie wy nie macie głosu; życie jest sprawą poważną i nieczułą wobec najwymowniejszej deklamacyi na temat naszej szlachetnej psychiki; pierwszym warunkiem działania jest to, abyśmy mogli zdać sprawę, że te czynności, mocą których istniejemy z dnia na dzień w świecie, są czemś pozytywnem, zasługującem na szacunek w naszych oczach. Zdajecie sobie sprawę, że tylko w nas, klasach pracujących, istnieją dziś obyczaje, wiara i godność; sądzę, że tak jest istotnie, ale wskutek tego rzeczą obojętną jest, w co wierzą ludzie, nie umiejący żyć, lecz ważną jest rzeczą, do czego są zdolni ci, którzy umieją tworzyć wolę nie razkładającą życie, lecz dźwigającą i wznoszącą je; pierwszą rzeczą, jaką macie do zrobienia, jest wyjść z pośród szkodników, ostatnią, którą robić wam wolno, której wam robić bezwzględnie nie wolno, jest ubieganie się o władzę. Proudhon mógł sobie nie dać rady z formą dyalektyki Hegla, ale niewątpliwie był on bliższym wielkiego filozofa i realniej go przezwyciężył, niż Marks. Hegel, pamiętamy, zostawił sprawdzian, że prawdziwą jest tylko taka myśl, której konsekwencye wyrażają się w czynach wzmagających rzeczywistość naszego narodu, t. j. w czynach, które mogą istnieć wśród jego urządzeń obyczajów, instytucyi prawno-politycznych, kultury dziejowej.

Filozofia Hegla była usiłowaniem odzyskania środkami intelektualnymi takiego właśnie stanu duszy, który

stanowi punkt wyjścia twórczości Proudhona, t. j. wżycia się w pewien obyczajowy układ życia, jako naszą wartość i podstawę w świecie. Hegel był wielkiem usiłowaniem pogodzenia ponaddziejowego i ponadżyciowego rozumu z konkretnem życiem; sam rozum ten, to była systematyczna świadomość warstw i ludzi, którzy żyli na podstawie dokonanego życia, dźwiganej poza ich plecami rzeczywistości i uznając za podstawę postulat, że człowiek ma żyć, badali, nie zdając sobie sprawy z natury własnej pracy, jakim warunkom ma czynić zadość życie, aby na jego podstawie mogło trwać znane im ich istnienie. Hegel sformułował te warunki w ten sposób, że aby życie było rozumne, rozum musi je wytwarzać, że pierwszym i najgłębszym sprawdzianem świadomości jest, aby wytwarzała ona tę rzeczywistość, która ją dźwiga; aby samo pytanie powstać mogło, świadomość musiała nie odnajdywać siebie w żadnym z istniejących typów istnienia, musiała być tą bierną i zbuntowaną świadomością, która jest jedyną wytwarzaną na szczytach naszej kultury. By przestać być bierną, świadomość musi nie być zbuntowaną, i odwrotnie: nie można tworzyć z poza życia, trzeba tworzyć w niem coś własnego i pozytywnego, by je przetwarzać było można. Proudhon stoi na innem stanowisku. Można je w ten sposób wypowiedzieć: nie wiem, co dzieje się z innymi, ale my robotnicy francuscy wiemy, że tworzymy rzeczy dobre i czujemy, co nam jest potrzebne do tego, my wiemy, po co i dlaczego trzeba żyć, ale czujemy też, że wszystko poza nami nam przeszkadza, a gdy usiłujemy sami zawładnąć całem życiem, nie udaje się to nam; jasnem jest więc, że tam, poza nami, rzeczy nie stoją i nie idą jakby powinny, że tam jest jeszcze coś do zrobienia,

bo sami nie możemy dać sobie z tem dziwnem i skomplikowanem życiem rady; ale że ci, co mają tam swoje zadania do spełnienia, nie umieją ich spełniać, że narzekają oni na brak celu w życiu, rezygnują, to nie może nas wzruszać; potrzebna nam jest nie ich rezygnacya, lecz sumiennie spełniana robota; jeszcze dziwniejsza, że ci ludzie uważają siebie za naszych proroków i nauczycieli na tej podstawie, że własnego swego życia nie umieli uczynić pożytecznem. Ta podstawa wydaje się wątpliwa. Jest rzeczą godną uwagi, jak wiele rysów wspólnych można odnaleźć w trzech genialnych synach klasy pracującej ostatniego stulecia: Proudhonie, Carlyle'u i Hebblu, który po pięknej i pełnej niepospolitych myśli książce Irzykowskiego powinien był pozyskać trwały indygenat literacki w Polsce, (ale podobno my nie wiemy jeszcze, że dzięki „Pałubie" i my wydaliśmy jedną z tych książek, które noszą datę dwudziestego wieku nie tylko na okładce).

Marks uprościł sobie i wyjałowił, jak widzieliśmy, zagadnienie. Właściwie zadawał on sobie tego rodzaju pytanie, co mają myśleć ludzie bez wartości życiowej, gdy dojdą do władzy, ponieważ tacy tylko ludzie władzę tę mieć mogą, i jednocześnie, co ma wiedzieć klasa robotnicza, chociażby tylko abstrakcyjnie, aby była ona w stanie kontrolować tych swoich władców i przywódców. Że sam Marks niewątpliwie nie zdawał sobie sprawy z tego gorzko-tragicznego charakteru swej myśli, że być może nie zdawał sobie sprawy, że w tym punkcie myśl jego załamała się, jest prawdopodobne, ale sądzę, że pewna głucha świadomość tego stanu rzeczy musiała istnieć w nim, gdyż czuje się to w jego dziwnym intenzywnym stylu; ma ten styl dwa rysy: gorączkową potrzebę ujęcia samej rzeczywistości, samego

życia, i jednocześnie nieustanne poczucie, że każde słowo już jest cieniem, że każda forma życia jest już kłamstwem, że nic nie zasługuje na wiarę, szacunek, że utożsamić z czemkolwiek duszę swą, znaczy ją skrzywdzić. Jest to ten sam stan psychiki, jaki wyczuł krytyk jasnowidzący, jeden z drogich nauczycieli, znalezionych przezemnie w świecie, Francesco de Sanctis, poza stylem Wiktora Hugo. Nigdy nie było tak gorączkowej potrzeby form, konkretnych kształtów istnienia; życie wypełnione czerpie z własnej, stwarzanej przez siebie rzeczywistości nieustanną podnietę do dalszego tworzenia; kształt tu jest czemś więcej niż kształtem, odnajdujemy w nim to znaczenie, jakie stwarza i utrzymuje w nim nasza stwarzająca go wola: gdy nie pozostajemy w takim żywym, bezpośrednim stosunku do żadnego kształtu życia, czujemy się jakby nadzy, czujemy nieustanną potrzebę plastycznego żywiołu duszy i nie znajdując go w drodze naturalnej i nieprzymuszonej we własnej działalności, usiłujemy ją znaleźć poza nią. Stąd powstaje stan duszy oznaczany przez Carlyle'a mianem „malowniczego wędrowca": poszukiwanie kształtów, dających wrażenie i wzruszenie wewnętrzności; są one zawsze czemś ponad własną naturę: muszą bowiem mieć w sobie znaczenie, właściwie obce im. Wiktor Hugo uogólnił te swoje niestałe, zawsze patetyczne stosunki do coraz to innych właściwie, do wszelkich możliwych form dziejowego istnienia w nieskończenie optymistyczny stan duszy, w pewien rodzaj osobistego panteizmu. Ponieważ różne formy istnienia wyrażają uczucia poety, więc właściwie najgłębszą jest jego całkiem bezkształtna jeszcze dusza: poza całą tą hyperboliczną plastyką kryło się amorficzne samouwielbienie.

U Marksa sprawy miały się inaczej; w tej samej chwili, gdy wyraził on myśl swą w jakiejś formie, już czuje obawę, że zrósł się z czemś martwem; więc jeszcze nie przestał działać w nim głód znalezienia kształtu dla myśli, głód zlania woli z życiem, gdy działać zaczyna obawa, że to życie podpada już śmierci: — jest tu jakby nieustanny wyścig pomiędzy duszą pisarza a ironią śmierci, która włada światem, z którego jedynie czerpie on swe formy. Ledwie wlał rozpławiony spiż swej duszy w jakąś formę, ideę, już jest poza niemi; przed chwilą jeszcze kształtowała je z wewnątrz jego wrąca jak płynny metal dusza, teraz rzeźbi już w niej, jak w czemś martwem kształt swój ironia; śmiech podziemny tryumfuje nad śmiercią: nim ty tu dojdziesz, mnie już tu nie będzie; ty władasz już tym światem, ale nim stężeje on w twym uścisku, ja z tymi umarłymi wygram sprawę życia. Jest w tym stylu coś z patosu dramatów Kleista, tego proroczego ducha Niemiec, poprzez którego poezye przyświeca już tragizm żelaza i krwi, posłusznego i władczego umierania, samotna jak śmierć, dusza Bismarcka: to coś nieugiętego i jakby umarłego, co było dotąd we wszystkich wielkich Niemcach. Wszyscy oni są jak książę Homburgu — zdobywają męskość swą jakby z tamtej strony grobu, lub ocalają życie za cenę wiecznej niedojrzałości jak Heine, lub usiłują całe życie wydrzeć się śmierci i tworzą w sobie niebezpieczny ogień, który świeci jakby już z tej głębi, gdzie człowiek jeszcze nie jest, lub już nie jest sobą, określoną konkretną jednostką, jak Nietzsche, ale także jak pomimo wszystko Lassalle. Marks w stylu swoich pism zostawił świadectwo, że samotna wielkość duszy żyła w nim i wtedy, gdy żył on już na gruncie swej filozoficznej porażki.

Do końca czuje się tu demiurgiczną wolę wodza kłamstw i zdrajców, do końca wierzy on, że wszystko opanuje, że narzuci ludziom i elementarnym siłom międzyludzkim swą wolę; poza nim są tylko wole pozorne, paraliżujące się wzajemnie, tu nigdzie niema wewnętrznego oporu, więc włada terror myśli, która jedna umie wszystko wyzyskać i zwycięży dla tego, że nie ufała nikomu, gdyż nikt tu nie jest żyć zdolny. Taka była właściwa natura mocnej wiary, „optymizmu" Marksa. Czuł on, że nie włada nim logika żadnej z tych form, które istnieją, a nie zdawał sobie sprawy, że tragiczne znaczenie tego stanu rzeczy polega na tem, że żadnej formy, żadnej logiki nie posiada, gdyż formułował nieustannie warunki, jakim ma czynić zadość forma życia zwycięska: ona jedna zwycięsko wychodzi z myślowej próby, ona więc musi zwyciężyć i Marks czuł się nieustannie tą wolą, walczącą o władzę.

Engels niewątpliwie myślał, że czuje to samo i tak samo, rzeczy jednak miały się inaczej. Właściwie Engelsowi wystarczało poczucie, że reprezentuje on logicznie i intelektualnie formę życia godną zwycięstwa i władzy. Spoglądał on na świat jak na igrzysko błędów, z których wreszcie z natury rzeczy i konieczności wynurzy się ten, który włada nad jego myślą, ponieważ przez żaden inny nie może być przezwyciężony. W rezultacie jednak wystąpi cała obcość psychiki naszej i świata, i wszystkie nasze walki są tylko cząstką życia, które zginie z powierzchni materyalnego świata. Ten świat pozostaje w myśli Engelsa jako niemy i nieodparty świadek na rzecz tej prawdy, że nie było żadnego właściwego i istotnego podobieństwa pomiędzy jego myślą i Marksowską. Dla Marksa nie mogła nigdy istnieć żadna treść duchowa, którąby nie była działal-

nością. Głuchy i martwy świat samotnej przyrody jest jako treść psychiczna czemś stworzonem przez człowieka: jednocześnie oddziela się w myśli Engelsa ta suma stworzonych przez nas treści od działalności ludzkiej i trwa. W jakiż to sposób rezultat działalności okazuje się głębszy niż ona sama? Działalność więc w poczuciu Engelsa ślizgała się zawsze na powierzchni gotowego świata. Zagadnienie, które u Marksa brzmiało: kim mam być, aby stworzyć świat, jakiego potrzebuję? — przeobraża się u Engelsa w takie: jakim warunkom ma czynić zadość świat, by stać się godnym noszenia na swej powierzchni mojej świadomości? Świat postępuje, rozwija się i z biegiem czasu dźwignie się na poziom myśli Engelsa. W myśli Engelsa przedstawia się to w ten sposób, że świat społeczny, określony przez postulaty sformułowane przez Marksa, wynika jako konsekwencya z obecnego stanu. Czy mam jeszcze raz dowodzić, że znaczy to nie więcej, jak to, że Engels może, musi tylko tę jedną konsekwencyę ze świata, jaki zna, wyprowadzić, że wszystko to nie przekracza jego umysłu, posiada konieczność i siłę tylko w tych granicach.

Aby mogła istnieć jakakolwiek forma życia, musi istnieć wola zdolna ją tworzyć i dźwigać. Gdy chcemy stworzyć jakąś postać życia, musimy tworzyć tę wolę właśnie. Poznaliśmy przed chwilą, mówiąc o Proudhonie, na czem to tworzenie woli polega, poznaliśmy uprzednio, analizując świadomość romantyczną, czem jest w istocie swej punkt widzenia, reprezentowany przez Engelsa. Na podstawie myśli Marksa i myśli, które urabiały życie duchowe tego ostatniego, Engels sformułował postulat zasadniczy zawarty w naturze samej świadomości kulturalnej, ukształtowanej przez ro-

mantyzm i przez walki polityczne pierwszych dziesięcioleci zeszłego stulecia. Sam on jednak wniósł w swój rozwój umysłowy o wiele więcej niesprawdzonych, bezkrytycznych założeń tej świadomości, niż to miało miejsce u Marksa, w szkole Hegla nie skorzystał Engels wcale lub też przezwyciężył ją, w ten sposób, że wyniósł z niej same wady. Ta głęboka dusza heglizmu, którą staraliśmy się odsłonić, ta niezrozumiana dla swej głębokości właśnie tragicznie-etyczna strona tej filozofii nie dotknęła się prawie wcale indywidualności Engelsa. Marks ma w sobie coś z półboga, nie czuł się on nigdy winnym, lecz tylko odpowiedzialnym za świat, należał on do natur, o których mówi James, że się urodziły raz tylko jeden. Tacy ludzie jak Engels jak gdyby nie rodzą się wcale, oni czekają, aż świat do nich dojrzeje. Engels nigdy nie odczuwał żadnej odmienności jako pewnej postaci ograniczoności własnej: głęboka teorya grzechu pierworodnego, w której Browning słusznie widzi źródło wszelkiego duszoznawstwa, a R. L. Stevenson źródło indywidualnego męstwa, nie miała nigdy chyba dla niego sensu. Istnienie osobiste nie było nigdy dla Engelsa problematem, nie sądzimy, aby czuł on się kiedykolwiek zagrożonym, zagrożonym naturalnie nie w fizycznem znaczeniu, lecz jako wartość moralna i duchowa. Te odczucia pozostały na zawsze poza obrębem jego życia, czuł się on od początku zbawionym i nie potrzebował walczyć o swe odkupienie, tak dalece, że nie zrozumiałby nawet grozy zawartej w tem, że się jest sobą i to niezależnie kim się jest.

Z tego obcego mu stanu duszy rodzi się postawa myślowa, czerpiąca odwagę zawsze z poza własnych naszych granic, tego właśnie przeświadczenia, że jest

życie poza nami, inne od nas, wiara w to, że bezwartościowość nasza nie pociąga powszechnej zagłady, że w chwili właśnie, kiedy już w sobie żadnego nie znajdujemy ratunku, nie wolno nam zwątpić, bo to kres naszego tylko ja teraźniejszego. Czuć, że się nie ma praw do życia, lecz, że się je ma pozyskać, że życie jest sprawą wielką i tragiczną i że my mamy w sobie tę jego wartość, lecz zawsze zagrożoną w stanie kryzysu, niebezpieczeństwa i upadku, czuć, że nigdy nie możemy stać się rzeczą bez znaczenia, lecz że nigdy też nie posiadamy nic prócz winy i męstwa, walki z nią o to bezwzględne, które jest w nas i które my, zawsze tylko my, możemy ocalić, czuć, że każdy z nas, każdy z żyjących ma jakąś nieskończonej wagi i wartości sprawę, jemu tylko powierzoną, i jednocześnie, że sprawa ta zawsze w nim jest w niebezpieczeństwie, że skarbem naszym jest zawsze walka o skarb, że to samo ja nasze, które nigdy samemu sobie nie wystarcza, ma w sobie pierwiastek nieskończenie nietykalny, jakiś świat prawdy, który w nas tylko może istnieć i zwyciężać — wszystko to były rzeczy nieskończenie obce temu umysłowi. Sorel demaskuje rzekomy pesymizm początków zeszłego stulecia stulecia i ma słuszność; był to tylko sentymentalizm niezadowolonych. Ci pesymiści nie wątpili, że istnieje w każdym razie jedna rzecz doskonała: ich stany uczuciowe, te stany, których naturę określiliśmy jako duszę bezwzględnie niezatrudnioną. Widzieliśmy, że poza tem czeka tu coś bezwzględnie zaufanego w sobie na zwycięstwo własne, widzieliśmy dalej, że z biegiem stulecia romantyzm stał się światopoglądem naukowym. Engels reprezentuje jedną z postaci tego przeobrażenia. Jest on nawet psychologicznie dość ciekawym przykładem tej fazy

kulturalnej psychiki. Widzieliśmy, że naukowe teorye postępu polegują zawsze na przekonaniu, że życie jest tylko procesem, którym my możemy pokierować w sposób taki, że „duch“ nie będzie napotykał oporu ze strony istnienia. I Engels mówi o przejściu z kraju konieczności w kraj swobody: co jednak oznacza to u niego?

U Proudhona wiedzielibyśmy, o czem jest mowa w analogicznych oświadczeniach; reprezentował on konkretny, określony sposób życia i walczył o to, by nie był on niszczony. U Engelsa właściwe znaczenie tego rodzaju perspektyw było w znacznej mierze czemś, co wprawiało w błąd jego samego właściwie; przeskok ten od konieczności do swobody oznaczał dla niego stworzenie warunków, w których jego intelekt nie napotykałby w swem codziennem istnieniu sprzeczności: usunięcie tarcia pomiędzy życiem, a jego umysłem. Każde takie tarcie, o ile powstawało, było zawsze dowodem niższości zjawisk i ludzi, którzy je wywoływali. Engels jednak nie odczuwał zbyt głęboko tego rodzaju konfliktów, należał on do tego typu, o którym powiada Wyspiański, że budzi chęć trzaśnięcia w pysk Jowisza. Cofał się on w siebie, wykonywał w ciszy parę bezszmernych obrotów naokoło własnej osi i przekonawszy się, że harmonia sfer jest niezamącona i słońce nadal świeci, zaczynał dowodzić z pobłażaniem, że to, co pozornie ośmiela się istnieć w myśl własnych swoch dążeń, jest tylko niedorozwiniętym Engelsem i albo rozwinie się lub zginie; ponieważ zaś czuł się on słoneczną, wystarczającą sobie całością, więc wiedział, że poza nim niema już nic, że trzeba wprawdzie, aby znikły wszystkie przeszkody, napotykane przez jego intelekt, ale natomiast sam ten intelekt już celu ponad

siebie nie widzi. Dlatego też pewnego rodzaju łyse zadowolenie prześwieca zawsze w pismach Engelsa: w gruncie rzeczy człowiek jest zawsze dla niego błahą istotą; powinna ona być szczęśliwa, być swobodna, to jest nie sprawiać w umyśle Engelsa zaburzeń logicznych, a pozatem jest ona tylko jednym z przypadków engelsowskiej myśli, którą naturalnie całkiem szczerze utożsamia on sam z przyrodą i jest przekonany, że stanowisko, jakie zajmuje świat ludzki wśród elementów jego intelektualnego życia, jest istotnie stanowiskiem człowieka w istnieniu. Pozatem stosuje się do niego wszystko to, co powiedzieliśmy uprzednio o świadomości kulturalnej tego okresu: świat romantyczny Engelsa wyrastał całkowicie z jego rozkochania we własnej sprawności intelektualnej. Klasę robotniczą kochał jako swój konieczny argument, pozatem prócz Marksa nie miał żadnego duchowego przywiązania, sam Marks zaś stwarzał tę genialną siłę, którą on przerabiał na swą pewność, wreszcie pozostawała mu ta forma działalności, która tem się odznacza, że wyposaża każde założenie w pozory rozwoju i dostarcza z dnia na dzień treści myślom, które jej nie mają — polityka: ona to stwarzała złudzenie, że życie świata jest jego dojrzewaniem do Engelsa.

Każda partya stwarza naokoło siebie atmosferę nieomylności; uważa ona każde swe niepowodzenie za przyczynę wszelkich nieszczęść i odwrotnie każde swe zwycięstwo za źródło tej cząstki dobra, która już istnieje; porozumiawszy się w ten sposób co do określeń, nie trudno dowieść, że los naszych myśli jest losem świata. Świat ludzkości dzisiejszej rozwija się według Engelsa w kierunku stworzenia takiej świadomie i celowo stwarzanej wytwórczości, jaka została określona

przez Marksa. U Engelsa tylko te postulaty już świadomie występują jako wynik naukowego poznania, t. j. jako stan rzeczy, który się ukazuje w perspektywie roztwierającej się przed nami, przed naszem dzisiejszem życiem, gdy rozważamy je jako niezbędny proces dokonywający się w nas. Wiemy już, w jaki sposób życie stało się dla myśli europejskiej procesem, wiemy, że oznacza to obezwartościowanie wszystkich form konkretnego czynnego życia; to obezwartościowanie ma przerodzić się w drodze określonej przez „naukę“ w stan, w którym życie będzie bezwzględnie wartościowe. Widzieliśmy także, co kryje się pod tą wartościowością, widzieliśmy, że oznacza ona dla inteligencyi żyjącej na powierzchni dokonanego życia zwolnienie od przymusu, jakim jest wykonywanie tych lub innych niecenionych przez nią czynności — ten uczuciowy, nie formułowany ideał naszej biernej, niezróżniczkowanej duszy ukazuje się nam jako jednoznaczny z momentem dojścia do władzy naszej partyi, grupy i t. p. Aby utrzymywać się na powierzchni dokonanej rzeczywistości, inteligencya musi kierować wytwarzaniem tej rzeczywistości w sposób celowy. Gdy oswobodzimy myśl Engelsa z różnych pobocznych terminologicznych osłon, znajdziemy właściwie to jądro: wszelkie postulaty umiejącej żyć tylko na powierzchni dokonanej rzeczywistości inteligencyi opierają się na założeniu, że proces wytwarzania tej rzeczywistości jest opanowany. Każde stanowisko inteligenckie opiera się milcząco na tem założeniu: więc każde zawiera je w sobie, stąd w zetknięciu z wszelkiemi odmianami psychiki kulturalnej myśl Engelsa jest niezwyciężona: przeciwnikiem jej może być tylko ktoś, kwestyonujący

całe to stanowisko, wszystkie naraz pozycye kulturalnej romantycznej psychiki.

Myśl Marksa jednak i Engelsa żyła w świecie wyłącznie tej psychiki i z nim tylko miała do czynienia i w ten sposób z całego marksowskiego przewrotu nie zostało nic. Zagadnienie zostanie rozwiązane, gdy dojdą do władzy ludzie, chcący kierować wytwórczością jako jednolitym procesem. Chcący i to wszystko: gdyby bowiem umieli oni cokolwiek tworzyć w życiu, życie byłoby dla nich nie procesem, lecz konkretnem wrośnięciem w pewną konkretną wiarę, w pewne konkretne obyczaje, tworzeniem. Ten tylko może zgodzić się, że własny jego udział w społecznem życiu i samo to społeczne życie jest procesem przyrodniczym, kto nie czuje codziennem doświadczeniem, że jest ono czemś innem zupełnie. Gdy więc szczepi się ten engelsowski światopogląd masie robotniczej, wprowadza się w jej życie ferment, który będzie zabijał tworzenie się w niej tej wzmożonej odpowiedzialności, tego dumnego zrośnięcia się ze swą życiową pracą, które jedynie może doprowadzić do jej wyzwolenia. Nie opanowana produkcya, lecz klasa robotnicza, która zdołała w sobie wytworzyć wolę i wiarę, obyczajowość tego rodzaju, że jest zdolna pracować swobodnie i świadomie bez terrorystycznej władzy głodu — takim jest właściwy postulat, którego Marks nie zdołał odczytać. To, co się nazywa socyalizmem naukowym Engelsa, jest zbyt jałowe i wyjaławiające, aby utrzymać i pozyskać mogło wpływ mocą swej treści. Jeżeli konstrukcya ta żyje i działa, to zawdzięcza to ona całkiem innym czynnikom.

Najogólniejszem wymaganiem każdej partyi politycznej jest takie zorganizowanie ideologii partyjnej, by

stanowiła ona siłę skupiającą i jednocześnie, by nie odstręczała nikogo z tych, co z innych względów mogliby przyjąć dyrektywy partyi. Stronnictwo dążące do radykalnej zmiany w istniejących stosunkach społecznych może liczyć na współudział tylko tych pierwiastków społecznych, które z tych lub innych powodów nie znalazły dla siebie wiary w obrębie istniejącego społeczeństwa, t. j. jedynie na pierwiastki znajdujące się w romantycznym lub naukowościowym stanie duszy. Wspólnym mianownikiem tych pierwiastków jest tylko to, co w nich jest negatywnem, tylko ich niezrośnięcie się duchowe z tym stanem rzeczy, mocą którego dziś istnieją one i żyją. Z tych żywiołów jednak muszą zorganizować swe armie wszystkie stronnictwa usiłujące działać na tym samym poziomie programowym, z drugiej zaś strony każda grupa tych zbuntowanych przeciwko dzisiejszemu życiu posiada swoje własne idiosynkrazye, swoje upodobania i wstręty. Każda z nich przedstawia w formie rozkładu swój świat odmienny od innych, każda z tych grup ma w sobie swoje odrębne szczątkowe lub zaczątkowe credo metafizyczne. Są to istotnie szczątki pozostałej w nich dziejowości, różne załamania, nieziszczone aspiracye, wyjałowione reminiscencye. Przez utożsamienie swe z którąkolwiek z tych grup, przez przyjęcie za podstawę ich ginącej społeczności, która świeci w nich jeszcze księżycowem światłem jakiejś romantyki, mistyki społecznej, stronnictwo utraciłoby dostęp do wszystkich innych; a jednocześnie gdyby dla jakiejś z odmian takiej psychiki nie znalazło się miejsca w ideologii stronnictwa, mogłaby ona być utracona na rzecz jednej z współzawodniczących partyi: jednocześnie więc każde z tych stanowisk jest i przyjmowane i wyłączane. Wszystkie one jednak mu-

szą czynić zadość jednemu wspólnemu warunkowi: muszą one wszystkie istnieć obok siebie nie wyłączając się wzajemnie. Niema tu więc miejsca na żadne stanowiska, które posiadają swój własny świat i czują swą samoistność. Wobec takięgo stawiającego opór stanowiska konieczną rzeczą jest dowieść, że nie jest ono tem, za co chce uchodzić.

Analiza engelsowska jest niezrównana, gdy idzie o wykazanie, że to lub inne stanowisko reprezentuje taką lub inną formacyę społeczną, nie jest więc prawdą, lecz pewną odmianą złudzenia. Gdy jednak to samo stanowisko występuje jako sprzymierzeniec partyi, ukazuje się inna strona metody: niewątpliwie nie jest to prawda całkowita, ale prawdy niema, ona tylko się staje. Więc pozornie tylko stanowisko Engelsa zwalcza jakiekolwiek wierzenia, właściwie przeciwnie: wyznacza ono wszystkim miejsca jako fazom, etapom rozwojowym. Mamy tu więc metodę, która pozwala jednocześnie zwalczać i przyjmować te same widzenia świata. I dziś z metody Marksa to jedno pozostało, ta jedna tylko odmiana i postać niezależności od ideologii. Marks stwierdził, że to, co jest już tylko ideologią, jest zawsze bezpłodne, że twórczem jest zawsze samo życie jako pewna dźwigająca samą siebie i utrzymująca samą siebie kreacya; kreacya taka jest zawsze wyłączna, posiada zawsze nieznoszącą kompromisów całkowitość. Względem niej stronnictwo posługuje się swą bezwzględnie rozkładową logiką; przekształca to tworzące samo siebie życie w pewien sposób życia tylko, w pewną fazę, etap, cień samego siebie — nie znosi ono żadnej psychiki, która ma postać wierzącej w siebie i wychowywającej samą siebie woli. Życie ma wie-

rzyć nie w siebie, nie we własną moc twórczą, nie w to, że jest i dlatego że jest, ale przeciwnie, krzepić się ma tem, że niebawem nie będzie już sobą, stanie się czemś innem, inną postacią jedynie zbawiającej konieczności. Nie na tem więc opiera się tu wiara, co jest twórczą i wierzącą we własną swą dyscyplinę wolą, lecz przeciwnie, na tych siłach duszy, które ulegają pokusie, że ta wola przeminie, nie tego więc trzyma się zrzeszenie i organizacya, co jest w każdym żywe i dlatego konkretne, lecz tylko tego, co jest we wszystkich formach życia jako ich przemijanie, jako ich nietwórcza, bezkształtna i dlatego u wszystkich jednakowa dusza.

Odbija się w tem położenie Niemiec, w których i dla których działali Marks i Engels. Klasa robotnicza nie miała w kraju tym własnych dziejowych doświadczeń: nie mogłaby się jeszcze zdobyć na żadną świadomą nowoczesnych warunków akcyę społeczną: w każdym razie ani atom klasowej natury robotniczej zawsze konkretnej, gdyż tworzącej tę rzecz konkretną: pracę, nie przedostał się do myśli Engelsa. Robotnik był tu tylko argumentem, że inteligencya nie może nic już wysnuć z siebie: było to widmo terrorystyczne, straszak logiczny, nie rzeczywistość. Inteligentowi, który roił o jakiejś samodzielności, udowadniano, że nie jest niczem, że tylko jako wytwórca świadomy i celowy może mówić wogóle o woli i samoistności; robotnikowi ukazywano, że jako konkretny, umiejący żyć swem konkretnem życiem twórca pewnej rzeczywistości jest niczem, ponieważ ta cząstka życia, jaką umie on wytworzyć, nie jest całem życiem; pierwszą więc rzeczą jest wyrwać go z jego wyłączności, sprawić, by żył on

myślą, nie w świecie, jaki umie stwarzać, lecz w świecie, który nastąpi, by cenił w sobie to, że może myśleć o sobie, jako o fazie uspołecznionej produkcyi; przedewszystkiem musi on przestać być żywym człowiekiem, a stać się ideologiem. Gdy nasze stany duszy mogą wyrażać się w czynach ostających się w naszem środowisku, są to złudzenia: prawdziwe są tylko takie myśli, takie stany duszy, które nie wyrażają się w niczem, co jest zdolne żyć; dopóki cenimy coś w życiu, coś, co umiemy stwarzać, mamy własny grunt pod nogami, grunt, na którym nie jesteśmy szeregowcami partyi, lecz czemś innem; powinniśmy zaś być tylko szeregowcami partyi i niczem innem. I naturalnie, jednocześnie mówi się, że polityka jest sama przez się bezpłodna: to tylko nadbudowa. Jest to ta sama logika, która przezwycięża, jak to widzieliśmy przed chwilą, ideologię.

Dla Proudhona sprawa stała tak: posłannictwo robotników francuskich na tem się zasadza, że mają oni, tylko oni obyczaje. Dla Engelsa robotnicy, którzy mocno tkwią w swej klasowości twórczej, nie dojrzeli jeszcze do swego posłannictwa: wszystko, co w nich jest umiejętnością budowania życia, konkretnej woli, jest drobno-mieszczaństwem. Nie powinien nikt z nas czuć się tem, czem jest, lecz zawsze myśleć o sobie, jako o fazie tego, czem nie jest i to tylko cenić w sobie. Dopóki posiadamy jakąś mocną i związaną z życiem wolę, świadczy to o naszej wyłączności, o tem, że nie umiemy myśleć dyalektycznie: trzeba wyjść z tej ograniczoności, trzeba dotąd skupiać myśl na różnych postaciach woli, która naszą nie jest, aż nauczymy się cenić w każdej woli ten moment, gdy wolą być prze-

stanie. Wtedy wolno nam wrócić do poprzedniej naszej woli; jako bierny kaprys nie uwstecznia ona, przeciwnie rozwija, chroni bowiem przed samą możliwością zacieśniającej, gdyż Boże broń! zdolnej do życia woli. Gdy ktoś umie żyć w pewien sposób i ma wiarę swego życia, jest ideologiem: życie jego bowiem i wiara związane są zawsze z mnóstwem zmiennych czynników, podziałem wielkiej i małej własności, koncentracyą kapitału i t. d. — stosuje się to bezwzględnie do każdego sposobu życia. Tylko ten, kto nie jest w stanie stworzyć niczego w żadnym określonym ustroju, a jeżeli zdarzy mu się to, to czyni to z musu i wbrew woli, nie jest związany z żadną ideologią, a więc obcuje z samą nagą prawdą życia, tylko on jest czystą fazą rzeczy, których niema, i niczem więcej. Jeżeli nie chcecie zatracić swej rzeczywistości, strzeżcie się wierzyć w to, co czynić umiecie, cenić w sobie to, co umiecie chcieć i tworzyć. Tylko przestając duszą z tem, co żyć nie może, tworzycie samą rzeczywistość, a nie jakiś kształt tylko; przedewszystkiem zaś strzeżcie się wszystkiego, co występuje jako wiara i wola, strzeżcie się mieć określone sądy o czemkolwiek: sam przez się świat jest niczem, on się nieustannie staje. Ten głuchoniemy, ślepy rozwój Engelsa był od początku tylko narzędziem organizacyjnem stronnictwa i znaczył właściwie to tylko: cokolwiek wyodrębnia was od stronnictwa, jest fazą i dlatego uwstecznia was, cokolwiek przykuwa was do stronnictwa, jest fazą i dlatego prowadzi was naprzód; nie trzeba ufać ideologii, lecz konieczności i dlatego nie polegajcie na sobie lecz głosujcie, jak wam zostanie wskazane. Cokolwiekbyście robili i wierzyli, przy niepoprawnem głosowaniu będzie subjektywiz-

mem, drobnomieszczaństwem, reakcyą; ale głosujcie dobrze, a wszystko to stanie się etapem ewolucyi. My nie jesteśmy ideologami: gdy ktoś występuje przeciwko nam, odrazu rozpoznamy, jaka rzeczywistość ekonomiczna jest poza nim; my nie tworzymy nadbudowy i dlatego, gdy tylko ktoś polega na tem, co dziś umie tworzyć, demaskujemy go: gdyby żył tylko za czasów wojen krzyżowych, tworzyłby zgoła co innego. My nie damy się zwieść idealizmowi i wyczuwamy zawsze interes ekonomiczny poza każdym wrogiem. Świat jest rzeczywisty i wola naszych oponentów jest tylko zwykłym epifenomenem, ale gdy my posiędziemy władzę, konieczność zleje się ze swobodą, bo nikt nam nie będzie stawiał oporu, ani nawet my sobie. Chociaż bowiem nasi zwolennicy mają swe różne formy znanej i opanowanej przez nich działalności, wiedzą oni, że są to tylko przemijające fazy i nie cenią ich, wierząc tylko w nieskrępowaną wolę, która w żadnej rzeczywistości jeszcze nigdy nic stworzyć nie zdołała, z żadną więc nie jest zrośnięta. Budując nie na subjektywizmach, lecz na samej konieczności, tworzymy społeczeństwo nieklasowe już, lecz absolutnie powszechne.

Tyle zostało z Marksa w interpretacyi filozofa Engelsa. I to nazywa się jeszcze w Polsce socyalizmem naukowym. Utopiści sądzili, że trzeba bodaj myślowo posiadać w sobie wolę życia, które się chce stworzyć; Engels odkrył wielką tajemnicę: nikt nie powinien cenić tego, co umie tworzyć, jest to bowiem zawsze coś cząstkowego, życie powinno być dla każdego tak obojętne i obce, jak proces przyrodniczy. Gdy wszyscy będą w tej fazie rozwoju, gdy nikt nie będzie umiał

świadomie tworzyć woli konkretnej, nadejdzie era woli powszechnej i zbiorowej. Dopóki będzie istnieć jakiś odcień woli indywidualnej, będzie ona zawsze przeszkadzała woli zbiorowej: nie chcieć i nie umieć żyć w żadnem istniejącem społeczeństwie jest najlepszem przygotowaniem dla społeczeństwa jutrzejszego.

1910.

ETAPY SENTYMENTALIZMU.

Gdy socyologia mówi nam o naszem własnem konkretnem, społecznem, narodowem życiu, o otaczającej nas i stwarzanej przez nas rzeczywistości dziejowej — jako o czemś zewnętrznem, jako o pewnym przedmiocie poznania i analizy, gdy mówi nam w podobny sposób o naszych wewnętrznych sprawach, naszem bezpośredniem życiu czynnem — jak o reakcyach chemicznych, gdy ewolucyonizm roztapia nas, całą naszą istotę w czemś obcem nam zasadniczo i przychodzącem do zetknięcia z myślą naszą z zewnątrz — nie przychodzi nam do głowy, że istnieje jednak coś zdumiewającego w tym stanie rzeczy, który zamienia życie nasze w coś zewnętrznego względem nas i wywołującego w nas wrażenie. Stoimy na zewnątrz siebie, swego życia i odczuwamy je. Życie nasze jest czemś niezależnem od nas i my jesteśmy czemś niezależnem od niego. Świadomość nasza odbiera wrażenia, wywoływane przez życie; nie jest więc w niem, nie jest niem samem. Z jednej strony mamy więc życie, z drugiej strony świadomość, nasze ja, odczucie. Wszystko jednak co powiemy o życiu, będzie już stanem naszej świadomości, jej wrażliwości, odczucia. Na początku więc trzeźwych, naukowych stanowisk mamy pewien stan wrażliwości — bezuczuciowość, przedmiotowość jest stanem uczuwania. Jeżeli

nazwiemy sentymentalizmem stanowisko, które zamiast „myślenia rzeczywistości“ pozostawia pewien sposób odczuwania życia przez tak lub inaczej określoną świadomość, dzisiejsze rzekomo „naukowe“ punkty widzenia i myśli — należeć będą do tego zakresu życia duchowego w sposób jak najbardziej kategoryczny. Gdybyśmy nie byli zahypnotyzowani przez cały szczelny system at złudzeń intelektualistycznych — wiedzielibyśmy odrazu, że *objektywizm jako zasadnicze stanowisko może być zawsze tylko nie dorównywającem rzeczywistości, zacieśniającem ją pod wpływem stanu uczuciowego złudzeniem.* Być objektywnym znaczyłoby nie żyć — życie jest bowiem nieustannym bojującym, tworzącym subjektywizmem. Objektywizm oznacza zawsze sprzeniewierzenie się myśli życiu i ma w samem założeniu swem zarodki, które rozwijają się wraz z jego rozwojem i sprawiają, że każdy postęp czyniony przez to stanowisko jest wzmocnieniem błędu, a każdy przyrost wpływu stanowiska tego na samo życie jest przyrostem nieszczerości wewnętrznej, rozdwojenia i fałszu. Objektywiści jak Spencer, Mach, Avenarius, Engels są romantykami: romantykami duchowego ubóstwa najczęściej i pora, byśmy nauczyli się widzieć jasno ten rozpościerający się pod pokrywką umysłowej szczerości — sentymentalizm filistra. Rzecz prosta tylko, że niema tu mowy o nauce; jest ona tylko zainteresowana o tyle, o ile to fałszerstwo myślowe odbija się jak najszkodliwiej na jej pojmowaniu. Niema ludzi bardziej obcych samej istocie badania naukowego, niż ci, co na każdym kroku mówią o swej naukowości. *Raz na zawsze trzeba ustalić tę prawdę, że czysto poznawcze wyniki badań naukowych popularyzowane być*

nie mogą: są to rezultaty skomplikowanego procesu psychicznego, dostępne dla tych tylko, co są w stanie przebyć ten sam proces psychiczny. W formie ogólnie dostępnej rozpowszechniane być mogą tylko pewne formuły mające charakter praktyczny; oraz mogą być zużytkowane pewne momenty uczuciowe towarzyszące naukowemu badaniu i pojęcia mające znaczenie właściwie tylko w związku z samym ściśle określonym procesem poznawczym w celu wytworzenia z nich syntezy o charakterze religijnym.

I to, co dzisisiaj jest uważane za naukowość, jest zawsze tak lub inaczej określonym złośliwym zabobonem politycznym, szkodliwym zarówno dla nauki, jak i dla polityki lub kultury. Na zagadnienia dotyczące przeznaczenia, zadania, pochodzenia i charakteru życia ludzkiego, — nauka nie odpowiada, odpowiadać nie może: nauka zmienia tylko sam charakter naszego życia, jest momentem tworzenia człowieka przez człowieka. Po co jednak żyje człowiek?! na to odpowiada on tylko twórczością w formie ześrodkowującego tę twórczość, dźwigającego ją, tryskającego z głębi jego istoty, mitu.

Chociażby pan Bölsche, Haeckel lub nasz pan Niemojewski wyprodukowali w retorcie przyszłego redaktora Myśli Niepodległej, to nie przesądzi to nic na korzyść ani na szkodę żadnej teologii: — religijne znaczenie tego procesu tworzenia wolnomyślnych a choćby nawet klerykalnych redaktorów zależeć będzie i nadal od tworzącego życie i mity subjektywizmu i gdy taki świeżo wylęgły redaktor Roli zechce pójść do spowiedzi i uważać się będzie za bezpośrednio zainteresowanego przez wypadki, które zaszły przed 19-tu wiekami w Palestynie, nikt mu w tem przeszkodzić nie

zdoła. Byłbym w stanie nawet dziś już, — tak wszelka teologia jest jałową — skomponować argumenty, które takie hipotetyczne indywidyuum wysnuć będzie mogło na rzecz zarówno katolicyzmu, protestantyzmu, buddyzmu albo wolnej myśli.

Nie należy to jednak do rzeczy. Istnieją dla nas tylko procesy życiowe, konkretne, określone, wypracowane postacie konkretnej myśli: szacujemy ich wartość, niezależnie od tego, przez kogo są wypracowane. Kardynał Newman jest nam wyzwolicielem, pomocnikiem w walce z teologią, a Haeckel albo Spencer — mniej ciekawymi z teologów; nauczyliśmy się wiele prawd od katolika Blondela i nie zawahamy się nigdy wskazać jego książki jako dobrej, pożytecznej, twórczej szkoły myśli. Ma znaczenie tylko typ życia myślowego, stopień jego konkretności, całkowitego zlania się z rzeczywistością, tak jak się ona w nas tworzy. Rozstrzyga tu stopień biologicznego wyrobienia, że użyję tu niekoniecznie ścisłej formuły, i każdy błąd jest zawsze tylko życiem niedorównywującem samemu sobie. Takiem jest pochodzenie każdego sentymentalizmu, nie wyłączając bynajmniej objektywizmu, przeciwnie, jest to forma szczególniej dobitna i określona. Od niej też na razie możemy zacząć analizę. Zrozumiejmy wewnętrzną sprzeczność, która ukrywa się poza bezosobistym stosunkiem do czegoś, co o ile istnieje jako treść myśli, może być tylko czyjemś osobistem dziełem. Konsekwentne rozwinięcie objektywnego stanowiska doprowadzało zawsze do rezultatów, które ujawniały tę sprzeczność zasadniczą. Rozszerzenie objektywnego

punktu widzenia na poznanie samo doprowadzało do takiego względem niego stosunku, jakby było ono również cząstką tego niezależnego od człowieka, od jakiejkolwiekbądź osobistej interwencyi procesu. Poznanie powstało i rozwijało się niezależnie od osobnika w samym osobniku, co więcej, analiza przedmiotowo-biologiczna stwierdziła, że poznanie wyraża zawsze pewien organiczny stan osobnika. Życie ludzkie wytwarza poznanie; poznanie jest tylko pewną formą życia i jednocześnie rozwija się ono w nas jako coś zewnętrznego względem nas. Tu całkiem jasno występuje sama istota sprawy: cały świat istnieje jako nasze poznanie, poznanie rozwija się w nas, ale jakby bez naszego udziału, gdyż jest cząstką świata, świata, który przez to poznanie wytworzony został i raz wytworzony przez poznanie wytwarza je z siebie. Innemi słowami: nie wiemy w jaki sposób dochodzimy do istnienia przed nami świata i do jego poznania, — poznania, które tworzy świat i jest w nim tworzone, jako własne nasze życie, — życie, które ukazuje się nam, jako cząstka niezależnego od nas świata. Dochodzimy do „objektywnego świata" nie wiedząc, jak żyjemy, co robimy właściwie. Odczuwamy jako obcy świat swoje własne życie; uczucie obcości jest stwierdzeniem rozdwojenia w nas samych.

Gdy wierzę w to, co mam zrobić, czuję wewnętrzną konieczność mego postępowania — mój konkretny postępek ukazuje się przede mną jako konieczny dlatego właśnie, że swobodny, wyraz mojej istoty: ja i on, jesteśmy jednem i tem samem. Gdy nie mam przed sobą

ani jednej takiej drogi postępowania, gdy nie jestem zjednoczony z tem, co mam zrobić — życie moje nie staje się przeze mnie i jakby nie przeze mnie. Gdy myślę o jakimś konkretnym czynie, którego pragnę całą istotą i całą istotą szacuję go — nie potrzebuję ogólnych usprawiedliwień. Wartość konkretnego czynu jest w tem właśnie, co jest konkretne i indywidualne w nim. Gdy istnieje w społeczeństwie, — jego jakiejś warstwie, jednostce — to, co można nazwać *les moeurs*, obyczaje, nie wypływają one z teoretycznych potwierdzeń, przeciwnie — teorya, o ile wyrasta z nich, może tylko uogólniać, konstatować. Taki stan rzeczy istnieje, jeżeli czynności zawodowe spełniane przez jednostkę, warstwę itp. odczuwane są w niej jako cząstka ideału erotycznego i cząstka ideału wychowawczego, t. j. jeżeli istnieje poczucie, że dana czynność zawodowa wzmaga lub utrzymuje wartość życiową spełniających ją. To ostatnie poczucie wyraża się właśnie w tem, czy się naokoło danej czynności wykrystalizowują i utrzymują wspomniane ideały. Świat wtedy jest zawsze odczuwany jako odpowiedzialnie utrzymany przez te jednostki i warstwy, jeżeli nie jako stwarzany przez nie. Gdy czynność zawodowa zostaje oddzielona od idealizującej świadomości, jednostki i warstwy czują, że muszą żyć, ale nie są w stanie tego musu wyprowadzić ze swego bezpośredniego pragnienia życia. W ten sposób rodzi się każdy objektywny świat. Oznacza on stan rzeczy, w którym jednostki nie odpowiadają za swój konkretny sposób życia. Gdy ten sposób widzenia rozpowszechnia się na znaczną

część społeczeństwa, gdy staje się panującym w jakiejś warstwie, świadczy to, że społeczeństwo to nie ma swej wiary i swych obyczajów, że znajduje się w stanie ostrego kryzysu. Nie istnieje ono, bo ludzie żyjący w nim chcą, aby ono właśnie istniało, ale dlatego, że *społeczeństwo wogóle* ulega takim a takim prawom, służy takim a takim ideałom. *Objektywne społeczeństwo* powstaje na gruzach narodu albo jego warstwy i członek społeczeństwa, to rozkładająca się resztka obywatela.

Socyologia, to organ myślenia o życiu dziejowem w kategoryach dziejowej niezdolności. Nie wiedzieć poco żyjący ludzie, z których żaden nie aprobuje swego konkretnego postępowania, wytwarzają konkretne życie zbiorowe, którego również dodatnio nie szacują żyjąc w ten sposób. Żyje się, bo jest życie, a jest życie, bo jest świat; *a ten świat jest zawsze tworem naszej świadomości, naszego życia.* Koło zamyka się w ten sposób i jako dno ukazuje się *chęć czy mus (a więc zawsze chęć) życia, które nie wytrzymuje naszej miary.* Na dnie objektywizmu odnajdujemy racye istnienia, które ukrywamy przed sobą, lub do których przynajmniej nie chcemy się przyznać. Te racye sprawiają, że trwa nasze życie i nasza świadomość odczuwa je jako coś obcego względem siebie i zewnętrznego. Odczucie to zostaje uznane za wynik natury świata i *w ten sposób poprzestajemy na stanie rzeczy, który nam zadość nie czyni,* przyjmujemy kryzys moralny i społeczny jako podstawę swego istnienia, sankcyonujemy życie bez obyczajowości własnej, wiary i prawa. „Sentymentalista jest to człowiek, który chce

używać — mówi Meredith — nie chcąc przyjąć olbrzymiej odpowiedzialności za czyn". *Widmo objektywnej, zimnej, prawdziwej przyrody* stworzone zostało *przez usystematyzowaną obojętność wobec nieustannego bezprawia; elementy Macha*, to życie ograniczonego człowieka wśród zdarzeń, które niewiadomo dlaczego trwają. *Wszystkie „ogólne", filozoficzne właściwości świata* wogóle i społeczeństwa wogóle są tylko właściwościami „sentymentalizmu" różnych warstw i indywidualności, *których życie jest niezrozumiałym dla nich samych nałogiem, pozbawionym obyczajowej i prawnej sankcyi*. Są to właściwości życia ludzi związanych ze światem *przez pewne formy spożycia*. Irzykowski zarzucał mi często w rozmowach, *że oczekuję zawsze jakiegoś nagłego zwrotu*; dużo myślałem o tej uwadze i doszedłem do przekonania, że *utajona apokalipsa* jest zawsze obecna tam, gdzie mamy do czynienia z jakąś formą sentymentalnego zwyrodnienia świadomości. Utajona albo nawet jawna. *Gdy wywodzę wartość życia nie z tego, co ja robię, ale z czegoś poza mną*: apeluję do *tego czegoś*, muszę wierzyć w jego władzę nad życiem. Ale życie to jest to, co ja robię: to mi nie wystarcza; życie musi więc stać się innem, albo już być innem, choć my tego nie widzimy. Musimy zawsze uznawać istnienie jakichś ukrytych sił, które już działają w sposób ukryty, albo nagle działać zaczną. *Bez pierwiastka apokaliptycznego nie dałaby się uzasadnić żadna wiara o konieczności i wartości życia, które wartościowem nie jest*. Ewolucyo-

nizm jest tylko apokalipsą dla filistrów: królestwo boże już nastało lub staje się, choć nikt tego nie wie; można nie dbać o życie, które jest, bo żyje się w innym świecie.

Chciałbym, aby szczerzy socyal-demokraci przemyśleli, w jaki sposób łączy się dziś w nich poczucie rzeczywistego życia, nieustanny, konsekwentny oportunizm — z bezwzględną wiarą w zwycięstwo i to rychłe. Gdyby chcieli być szczerzy, przekonaliby się, że wiara ta jest tem bardziej potrzebna, im codzienne oportunistyczne działanie nasuwa więcej powodów do mniemania, że bezwartościowe jest samo działanie. Analiza sposobu rozumowania, dyskusyi i czucia socyalistów nastręcza dziś bardzo wiele analogii do sytuacyi chrześcijan, gdy oczekiwany koniec świata nie nastąpił, gdy trzeba było apokaliptyczną świadomość przetworzyć na organ życia. Ale tak właśnie wyrósł z bractw wiernych dzisiejszy kościoł katolicki. Trzeba zrozumieć, czy socyalizm jest narastaniem obyczajowości i prawa bezpośrednich wytwórców, czy też jest stanem sentymentalnym, utrzymywanym wśród żyjących poza prawem i obyczajami proletaryuszów, wyzyskiwanym dla zorganizowania akcyi polityczno-ekonomicznej o charakterze niepewnym ze względu na zamaskowany w niej w formie naukowości element apokaliptyczny. Obecnie na pierwszej powierzchni socyalizmu rozróżnić można dwa prądy: 1-o polityczny ruch demokratyczny, przystosowany do środowiska wielkomiejskich proletaryuszów; 2-o dążenie stojących poza procesem wytwórczym inteligentów do wytworzenia form życia, w których ich sposób istnienia, czucia i myślenia byłby zabezpieczony

i uchroniony od wstrząśnień. Pierwszy z tych prądów jest złem koniecznem — drugi jest największem niebezpieczeństwem, grożącem klasie robotniczej: rozkłada bowiem same zawiązki tego, co jest jej jedyną nadzieją — zawiązki prawnej i obyczajowej świadomości samoistnych i swobodnych wytwórców. Tylko narastanie tej świadomości, t. j. ekonomiczny i obyczajowy poziom uzdolnień klasy robotniczej, narastanie jej biologicznej wartości stanowią głęboką istotę socyalizmu jako wielkiego prądu dziejowego. Nie idzie mi bynajmniej o to, aby upierać się przy samej nazwie; wystarcza mi istota. Tu zresztą „socyalizm" interesuje nas w związku jedynie z właściwym przedmiotem socyalizmu. Co prawda, związek ten jest jak najgłębszy.

Sentymentalizm, to świadomość przyjmująca bezwiednie za swą podstawę samo istnienie kryzysu społecznego. To kryzys społeczny — jako indywidualny czy zbiorowy stan świadomości. Gdzie rozkład społeczeństwa, narodu, rozkład istniejący choćby w pojedynczej duszy jest przyjmowany jako stan świadomości, tam mamy do czynienia z sentymentalizmem i odwrotnie: sentymentalizm to symptom takiego rozkładu. Człowiek, który nie czuje, że tworzy wartościowe życie i przyjmuje w ten lub inny sposób ten stan rzeczy, jest sentymentalistą, niezależnie od altruistycznej czy egoistycznej natury sentymentu. Oschłość jest także sentymentem, jak i entuzyazm samozaparcia i poświęcenia. Naturalnie, że nie idzie nam o ten wyraz; ale trzeba zrozumieć, że zawarty w nim pierwiastek ujemnej oceny jest najzupełniej słuszny; trzeba przedewszystkiem posługując się, mniejsza o to, ja-

kimi wyrazami, wniknąć głębiej w istotę naszego kulturalnego życia, poznać strukturę form kulturalnej psychiki i myśli. Zahypnotyzowani jesteśmy mniemaniem o niezależności „nauki“ od życia. To, co szerokie koła uważają za naukę, jest zawsze już wynikiem ich własnych stanów uczuciowych, ulega im sam uczony, skoro tylko usiłuje stworzyć jakiś jednolity obraz świata. Ściśle biorąc, dzieła Darwina — a przynajmniej najogólniejsze z nich — należą do literatury i będą niewątpliwie rozpatrywane z biegiem czasu, gdy powstanie skala widzenia dostatecznie rozległa, jako jeden z wyrazów i punktów zwrotnych tej samej psychiki europejskiej, która wypowiadała się przez Chateaubrianda, dajmy na to, Byrona, Hegla, Fouriera, Merimée'go, Stendhala, Taine'a, Ibsena albo Zolę. Być może z biegiem czasu uznana zostanie „filozofia“, „synteza naukowa“ za rodzaj twórczości literackiej, w którym nasz czas stworzył rzeczy najciekawsze i najcharakterystyczniejsze.

Gdy się wkracza do XIX wieku, trzeba uznać „pojęcia“ i „metody naukowe“ za jeden ze środków ekspresyi artystycznej. Kto nie rozumie tego języka, nie zrozumie wielu wzruszeń i stanów uczuciowych, które się za jego pomocą wyraziły. Gdybyśmy bieglejsi byli w tem, co nazwać można analizą chemiczną kulturalnej atmosfery, jasne byłyby dla nas związki, których nie podejrzywamy. Żaden silny umysł, żaden samoistny człowiek nie pozostaje bez wpływu na ogólną atmosferę i wyraźne uznanie nie jest bynajmniej niezbędne dla ustalenia wpływu, ani też brak uznania wpływu nie wyłącza. Samo życie jest już środkiem ekspresyi i nikt, kto naprawdę coś przeżył, nie pozostanie bez pewnego wpływu. Gdy jednak ekspresya, wypowiadanie

stają się celem życia, wpływ staje się wprost nieunikniony i granic jego niepodobna oznaczyć. Coś z Merimée'go przedostało się do ludzi, którzy o nim nigdy nie myśleli. Przeżycia silnie, dobitnie wypowiedziane, pomyślane modyfikują to, co w następnym pokoleniu ukazuje się jako zastane. Oburzenie Byrona, rozpacz Leopardiego, intenzywne życie Balzaka, jego niecierpliwość i gorączka stają się cząstką samego świata, niejako jego właściwością, gdyż ten świat jest przecież właściwie sumą myślowych i emocyonalnych treści utajonych w mowie i nie ulega najmniejszej wątpliwości, że świadomość sentymentalizmu romantycznego, że tak powiem, i świadomość sentymentalizmu naukowego dopełniają się wzajemnie, że od znanego poematu Byrona o ostatnim zachodzie słońca do Darwina lub Spencera prowadzi niejedna droga.

Idzie nam przedewszystkiem o współczesny stan rzeczy; zwięźle więc tylko scharakteryzujemy ważniejsze poprzednie momenty. Będę też przytem powodował się nie dążeniem do zupełnej klasyfikacyi zjawisk, ile raczej do wskazania całej niewyczerpanej wprost skali punktów widzenia, przejść, które tu mogą być uwzględnione.*)

Weźmy na przykład samą objektywną przyrodę, objektywny świat i t. p. Naturę tej objektywności wykazała nasza poprzedna analiza. Czy jednak ten niezależny, zimny świat jest czemś nowem, czy nie był to właśnie wieczny wróg wszystkich romantyków? Punkt widzenia wobec życia, jakby było ono niezależ-

---

*) Autor nie powołuje się na „Legendę Młodej Polski", musiałby to bowiem czynić nieustannie.

nym od nas, wrogim nam procesem, należy do *lieux communs* całego romantyzmu. Tu mamy tylko zmianę szacowania wobec jednej i tej samej treści. Treść psychiczna, którą zwalczamy, istnieje zawsze w nas samych, jest przez nas stworzona. Jeżeli świat objektywizmu witany był jako reakcya przeciw romantyzmowi, jako wyzwolenie od niego, to wyzwalało się tu tylko własne jego dzieło; stan dusz, który przeciwstawiał się romantykom, stworzony był przez romantyków i wyrastał z tej samej zasadniczo postawy; grunt psychiczny nie ulegał zmianie, była nim zawsze jednostka, grupa, warstwa nie przyjmująca odpowiedzialności za swe konkretne życie. Nie ulegało zmianie i inne założenie: romantyk mierzył życie ideałem, pewnym obrazem tak lub inaczej znanego mu gotowego świata. Punktem wyjścia było przekonanie, że rzeczywistością naszą nie jest życie, jakie stwarzamy, lecz pewien gotowy świat, pozostający w pewnej harmonii z naszą psychiką, harmonii ustalającej się niezależnie od konkretnego życia, jakie prowadzimy.

Gdy Avenarius doznaje poznawczego zadowolenia wobec swojej konstrukcyi i gdy zadowolenie to ukazuje się mu jako pewien rytm, pewne prawo rządzące życiem, przypisuje on swoim treściom psychicznym taki stosunek do życia i świata pozaludzkiego, jaki istniał, zdaniem Rousseau, między człowiekiem przed cywilizacyą a społeczeństwem. Każdy intelektualista ma na szczycie swojej dyalektyki swoje słoneczne Otaiti, w którem jego „naturalne ja“ święci swoje tryumfy. Zamaskowany stan natury występuje w dalszym rozwoju stanowiska całkiem wyraźnie. Eu-

ropejskie generacye umysłowe, które zostały wychowane na „naturalistycznej, pozytywistycznej“ kulturze lat 1860—1880, są w takim samym stopniu zrozumiałym wynikiem objektywizmu naturalistycznego, w jakim ten ostatni był następstwem poprzedzających form romantyzmu i bynajmniej nie wyłącznie tylko reakcyą przeciwko nim. Założeniem psychicznem, że życie jest cząstką niezależnej od nas, obejmującej nas konieczności, było oddarcie uczuciowości od bezpośrednio spełnianej przez nas konkretnej woli w życiu. W zasadzie jednostka pozostawała w bezpośrednim stosunku do „rozwijającego się wszechświata“, „gatunku“, „praw przyrody“ lub „praw socyologicznych“, konkretny, bezpośredni stosunek do konkretnych żywych ludzi, konkretnego, żywego społeczeństwa stawały się jakby tylko wynikiem, odległym skutkiem, pojedynczym przykładem. Stosunek nasz do wszystkich tych żywych spraw nie był określany przez ich bezpośrednią naturę. Ci ludzie pozornie tylko byli ludźmi, byli oni „różnemi formami dziedziczności“, „atawizmu“, „prawa klasowości“. Uczucie nasze i zachowanie się względem nich uwarunkowane były przez formułę, która w tych ludziach wyrażała się tylko...

Cała psychika wyrasta tu w dziedzinie uniezależnionej od naszej bezpośredniej, biologicznej, ekonomicznej. społecznej rzeczywistości. Życie nie jest tu przyjmowane w jego pełnej, rzeczywistej wadze. Codzienne nieustanne wysiłki są niedoceniane: własne nasze życie nie staje się ośrodkiem, około którego skupiają się nasze myśli i doświadczenia, nie jest szacowane jako pełna rzeczywistość Wytwarza się pewien rodzaj samotności we własnem wnętrzu, wobec samych siebie. To, co w nas jest konkretne, codzienne, co

stwarza nasz nieustanny udział w wytwarzaniu społecznej rzeczywistości, jest uważane w najlepszym już razie za rzeczywistość najbardziej abstrakcyjną. Im bardziej prawidłowe jest to życie, tem bardziej jest wyrazem tylko pewnego niezmiennego prawa, niezmiennej, przedmiotowej zasady. Odczuwamy codzienność tę jako prawidłowe działanie jak gdyby zewnętrznej względem nas samych siły. W ten sam sposób też odczuwamy siebie w momencie kryzysu. Ta sama nieodpowiedzialna, niezależna od nas siła zaczyna przyrastać, tworzyć się. Indywidualizm cezaryczny jest rozwinięciem stanów dusz, wychowanych przez objektywizm naukowy. Życie ujmowane jest jako zjawisko natury, nieodpowiedzialnie: i jako to samo zjawisko natury odczuwa siebie jednostka, która dojdzie do przekonania, że prawo ujawnia się w niej z szczególną dobitnością. Przejście dokonywa się tu za pośrednictwem wrażliwości estetycznej. Rzeczywistość codzienna jest traktowana jako coś zrozumiałego samo przez się, abstrakcyjnie bezbarwnego. Naturalnie ta bezbarwność jest tu właśnie punktem wyjścia: widzieliśmy to już w poprzedzającej zasadniczej analizie. Ta bezbarwność, to chroniczne poczucie, że nie wie się właściwie, dlaczego i poco się żyje tak, a nie inaczej.

Taine pisze w swoich listach, że pragnąłby być muszlą na dnie Morza Czerwonego, tak dalece nie widzi przed sobą formy życia, która byłaby w stanie dać mu uczucie osobistego, pełnego tworzenia. Jednocześnie jest on jednym z tych pisarzów, którzy najwięcej przyczynili się do wytworzenia pewnego charakterystycznego pojęcia o silnem życiu. Wiele mówiono o tem, jak Taine konsekwentną pracą wykształcił swój styl pisarski. On sam mówił wiele o dążeniu

do konkretnego, charakterystycznego obrazu, do *petit fait caractéristique*. Jest to bardzo ważne, gdyż realizacya myśli, myślenie konkretne jest rysem bardzo zasadniczym całkiem nowoczesnych form myśli; trzeba zdać sobie sprawę, że *petit fait caractéristique* Taine'a, Stendhala, Goncourtów oznacza coś całkiem innego. Jest to to, co występuje wyraźnie, odbija się, zarysowuje się dobitnie i jaskrawo na tle monotonnej świadomości: to, co ją w odpowiedni sposób podnieca. Zaciążyło to na całej pracy myślowej Taine'a, że uważał on za konkretną rzeczywistość życiową to, co było tylko silnie zaznaczonym stanem jego wrażliwości. I to jest złudzenie typowe. Świadomość w tem stadyum uważa za oznakę i istotę siły mocne podniecenie własnej wyobraźni. To, co w nas samych wydaje się nam charakterystycznem, jaskrawem, jest szacowane przez nas jako siła. Mało istnieje tak fantastycznych i kruchych konstrukcyi umysłowych jak różne postacie biologicznych koncepcyi kultury, jakie spotykamy u R. Wagnera, Gobineau, Nietzschego, Chamberlaine'a. Jako kategorye biologiczne traktowane są tu tylko pewne formy wrażliwości estetycznej. Trzeba zadać sobie trud zanalizowania pokładów uczuciowych, które stanowią uchylające się od kontroli samowiedzy założenia pojęć, nadających sobie pozór pewnej nowoczesnej naukowości.

Mamy więc na wstępie samą „świadomość naukową“, „objektywną“, jest ona stanem świadomości jednostek, warstw i t. p., które nie poznają siebie bezpośrednio w wytwarzanem przez siebie życiu, nie są więc w stanie tworzyć życia, które czyniłoby zadość ich niedostatecznie jasno uświadomionym wyma-

ganiom. O tych wymaganiach wiemy to jedno, że nie mogą one być zamienione w rzeczywistość społeczną; gdyż gdyby nie były pozbawione tej możności realizacyi — cały ten stan duszy wogóle nie powstałby. Powstaje naokoło tych ludzi życie, które niewątpliwie stwarzają oni, ale życie to samo przez się nie ma znaczenia, co najwyżej przyjmowane jest jako cząstka niezmiennej, niezależnej od nas rzeczywistości. Rzeczywistość ta rozwija się w imię pewnych praw, istniejących poza nami, niezależnych od nas, objektywnych, w nas prawa te załamują się tylko. Niewątpliwie jednak stosunek nasz do tych praw może być różny. Jednostka, w której prawo jakieś wyraża się bezpośrednio, jednostka, która zlewa się niejako z kierunkiem wytwarzającej społeczeństwo siły, musi być czemś wspaniałem, jak każda wielka siła natury. To więc, co w nas jest wspaniałe, jest w zasadzie siłą, która nie doszła do działania, to, co odpowiada naszym potrzebom estetycznym, pozostaje w bezpośrednim związku z samemi prawami, które stwarzają człowieka i społeczeństwo. Wspaniałem zaś naturalnie jest dla nas to właśnie, czego nie odnajdujemy w objektywnem, stwarzanem przez nas życiu. Bezsilna, nieudolna nasza psychika ukazuje się nam jako zapoznana siła przyrody. I naturalnie dokonawszy tego przewartościowania wartości, mówimy dużo o naszej naukowości. Silnem społecznie jest to, co stwarza wiodące do potęgi i rozwoju tego społeczeństwa prawa i obyczaje. To, czego nie umiemy w ten sposób zrealizować, jest na razie cząstką psychiki co najmniej bardzo wątpliwą. Tu zaś samem założeniem była niewspółwymierność ze społeczną rzeczywistością tej psychiki, która ukazuje się nam

nagle jako siła społeczna, dlatego tylko, że działa na naszą wyobraźnię.

Nasza rzekomo naukowa wyobraźnia sama już jest wyrazem rozstroju społecznego w naszej duszy. Znosi ona tylko swe społeczne istnienie; znosi je tylko, gdyż poza obrębem wytwarzanej przez nią rzeczywistości znajdują się jej silne popędy namiętności, uczucia, gdy teraz szuka ona sprawdzianu siły w swej wrażliwości estetycznej, oddaje ster życia dążnościom, których charakter polega na razie na tem, że nie umiemy na ich podstawie prowadzić wystarczającego sobie społecznego życia. Nie nabyły one obecnie uspołeczniających zdolności, przeciwnie: na powierzchni myśli ukazują sią po fazie pozaspołecznego, pozaświatowego istnienia i ukazują się zaopatrzone w teoryę, że są wyrazem głębszej niż historya, społeczeństwo, człowiek — siły. Negr niewolnik, który żył całe lata na dnie okrętu, nie widząc słońca, żywiony konserwami i rumem, nie staje się istotą kulturalną, chociażby okręt był zbudowany według zasad najbardziej nowoczesnej techniki. W dzisiejszym neoromantyźmie dochodzą do głosu siły naszej duszy, które pod wpływem kultury romantyzmu naukowego nie były lepiej traktowane. Okres ten daje rzeczy cenne w jednym tylko kierunku: przynosi głębokie zrozumienie dla dzikich, pierwotnych sił twórczości i historyi, ale i tu grzeszy, gdyż zaraża je swą niecierpliwością, pozahistorycznością i histeryą. Nigdy zaś tak nawskróś fałszywie nie rozumiano historyi samej jako całości, nigdy przedewszystkiem nie rozumiano tak fałszywie siły. Jako siła ukazuje się nam właśnie to, co jest stwierdzoną słabością, jako instynkt — szczątki nie-

zatrudnionej, rozbitej przez pozbawione godności życie istoty. Neurastenicy i histerycy wierzą, że przypominają legendarnych Cymbrów i Teutonów; rychło patrzeć pojawi się i w Krakowie jakaś kawiarniana Chrobacya, odkryje się, że Chrobry był poprzednikiem Nietzschego, Kazimierz Wielki przypominał znowu tam kogoś, a Czarnecki był „indywidualnością, umiejącą żyć niebezpiecznie". Jedna jest tylko oznaka siły dziejowej: mocno rozwijająca się obyczajowo-ekonomiczna rzeczywistość społeczna, wytwarzająca myśli, które sprzyjają rozwojowi. I wnioskuje się tu od tej rzeczywistości do tych myśli, nie zaś odwrotnie.

Gdy więc szukamy konkretnej rzeczywistości psychicznej w sobie, musimy szukać tych pierwiastków, które przetwarzają się w nas w istniejące, zdolne istnieć i rozwijać się fakty ekonomiczno-społeczne. Nowoczesna myśl polega właśnie na zrozumieniu, że tworzenie konkretnego życia jest jedynym sprawdzianem, ale nazbyt często ulega złudzeniom i na miejsce takiej konkretnej rzeczywistości dziejowej podstawia silny, jaskrawy stan świadomości à la Taine, Stendhal — i niewątpliwie ma to miejsce nawet u Kiplinga. I wróg starego romantycznego patosu, ukochany nasz Knut Hamsun nie całkiem jest wolny od patosu fałszywej biologii; nie sądzę jednak, aby wobec przedziwnej jego szczerości złudzenie mogło się narzucić zbyt systematycznie. Zresztą nie czyta się go przecież jak Smilesa.

Tu dotknęliśmy niemal najważniejszego punktu samego życiowego jądra zagadnienia sentymentalizmu.

Gdy zastanawiamy się nad cechami charakterystycznemi inteligencyi jako formacyi społecznej, spostrzegamy, że polegają one właśnie na *niezależności od jakiejkolwiek konkretnej rzeczywistości ekonomiczno-obyczajowej*. *Nieprodukcyjność społeczna*, *niezdolność tworzenia trwałych form społeczno-obyczajowych*, oto są nie zewnętrzne bynajmniej tylko cechy inteligencyi, lecz czynniki określające jej działalność psychiczną, całą treść psychiczną jej życia. Inteligencya składa się z ludzi, którzy w ten lub inny sposób zapewniają sobie utrzymanie, którzy zostali wychowani w takiem lub innem, określonem środowisku materyalnem. Wszystko to zostaje poza nawiasem; jest to tylko coś przypadkowego: *istota inteligencyi polega na wytwarzaniu świadomości*, na uniezależnieniu się od konkretnych zastosowań. Trwa bowiem przesąd, że jest wytwarzana jakaś czysta myśl, czysta świadomość, czysta wrażliwość artystyczna, a w *życiu są one tylko stosowane*. Życie jest czemś przypadkowem wobec myśli, jest jej zwężeniem, zacieśnieniem; osłabia ono ją lub zaciemnia. Zasadnicze pojęcia o dziełach myśli i kultury zostały wytworzone pod wpływem Grecyi, gdzie nieprodukcyjność ekonomiczna była zawsze związana ściśle z życiem myśli, a w okresie rozstrzygającym dla ukształtowania zasadniczych pojęć filozoficznych myśliciel był już jednostką pozbawioną ojczyzny, niezrośniętą z żadnymi obyczajami. Nasza logika, nasza teorya myśli i kultury jest wciąż jeszcze oparta na potężnych i usystematyzowanych niedorzecznościach, na całkowitem odwróceniu wszystkich istotnych stosunków.

Niema żadnej czystej myśli, poznającej gotowy świat; niema czystej wrażliwości świat ten odczuwającej, niema takiego świata; konkretne życie społeczne jest nie zastosowaniem myśli i postrzegania, lecz tą rzeczywistością właśnie, która stwarza zarówno treść postrzegania jak i jego organ. Każde zjawisko duchowe jest tylko momentem w dziejach pewnej grupy społecznej i życie tej grupy jest jego treścią istotną, nie zaś przypadkowem otoczeniem, które w ten lub inny sposób zabarwia stosunek myśliciela albo artysty do czystego bytu. To, co stanowi treść takich rozróżnień, polega właściwie na następującem: to, co w treści dzieł myśliciela lub artysty zostaje przez nas przyjęte, uznane za cząstkę własnej naszej psychiki, jest uznane jako trwały stosunek do bytu, — pozostałe elementy są tłómaczone przez otoczenie, moment, rasę. Taine był krokiem wstecz poza Hegla w metodzie ogólnej; i sama konkretność Taine'owska była liczebnie bogatszą od Heglowskiego materyału treściowego, ale była konkretnością fałszywą. Hegel rozpatrywał fakty duchowe właśnie jako momenty tworzące dziejowe życie, z punktu widzenia ich płodności dziejowej, choć w uproszczony sposób rozumiał samą tę płodność. Taine za fakt uważał wszystko, co zarysowuje się silnie na tle pewnej określonej, ale nie znającej siebie świadomości, dziejowo bezpłodnej. Podstawą zasadniczą jest, że każda myśl jest cząstką, elementem pewnej życiowej całości, posiada swoją życiową podstawę, jest to myśl pewnych ludzi żyjących pewnem życiem. Wartość dzieł myślowych, ele-

mentów naszej kultury zależna jest od tego, czem byli lub czem są ludzie, którzy te dzieła stworzyli, niezależnie od ich przynależności do inteligencyi.

Tworzenie jest o wiele głębszym procesem, niż to się z punktu widzenia inteligencyi zdaje: nie poznaje się nic, co nie zostało wytworzone; nie postrzega się również niczego gotowego: świadomość myśliciela, dusza artysty zostały wytworzone przez życie wielu pokoleń, są momentem tego życia.

Utrwalone pojęcia o myśli i kulturze rozpatrują jako gotowy, wystarczający sobie sam przez się świat, wynik tej działalności. Nie wystarcza on sobie bynajmniej: ma on znaczenie tylko, o ile ta grupa, w której został on wytworzony, żyje: jest momentem zawsze pewnej konkretnej, ściśle określonej, nieustannym wysiłkiem utrzymującej się wobec pozaludzkiego świata grupy. Bardziej odległe już znaczenie jego zawisło od istnienia innych grup ludzkich na takim poziomie, aby mogły one zrozumieć ten wytworzony w pewnej grupie świat, zainteresować się nim. Konkretna, obyczajowo-historyczna rzeczywistość ludzka jest podstawą ostateczną wszystkich umysłowych tworów. Dzieła myśli mają w tej rzeczywistości swej sprawdzian. W naszych panujących pojęciach odwrócony zostaje ten stosunek: konkretna obyczajowo-historyczna rzeczywistość ludzka, oceniana jest z punktu widzenia „świata poznanego“, ujrzanego, z punktu widzenia więc pewnej części własnej swej działalności. Wyrównywa się to do pewnego stopnia, ponieważ istnieje nieustanny przypływ do inteligencyi — elementów, pochodzących z tej właśnie konkretnej

dziejowej rzeczywistości. Ale samej metody to nie zmienia: polega ona zawsze na zerwaniu ciągłości. I inteligencya odczuwa samą siebie właśnie jako tę dziedzinę, w której ciągłość została zerwana. Przedstawia się to w ten sposób, że nad społeczeństwem dokonywa się czysto poznawcza, czysto twórcza praca; społeczeństwo działa na nią tylko z zewnątrz jako otoczenie, z drugiej strony stosuje wyniki tej pracy.

Gdy inteligencya formułuje swoje zasadnicze idee, zawierają one zawsze w formie ukrytej ten właśnie stosunek do życia, że jego twórcza praca jest odczuwana i samo to odczucie uznane za istotę rzeczywistości. Ta istota, to właśnie ta fikcyjna podstawa, na której opiera się inteligencya, aby tylko odczuwać. Ontologia poznawcza i artystyczna jest tylko zahypostazowaniem tych elementów psychiki inteligencyi, które są absolutnie pasożytnicze. One zaś określały i określają nasze pojęcia najbardziej formalne i powszechne. Jest zaiste wielkie nieporozumienie w ocenie stosunku romantyzmu i klasycyzmu. Klasycyzm wprawdzie nie występował przeciwko stwarzającej go podstawie obyczajowo-historycznej, ale także nie pozostawał z nią w bezpośrednim związku. Przeciwnie, były w nim już elementy bezwzględnie wiodące ku romantyzmowi; operował on fikcyą wykształconego człowieka: *l'honnète homme*, wytwarzając dla niego świadomość w znacznej mierze niezależną od jego konkretnej obyczajowej psychiki.

Jest rzeczą ukazującą całe barbarzyństwo naszych t. zw. nauk o kulturze, jeżeli może się

na seryo dyskutować porównania między literaturą francuską XVII wieku, a literaturą obecnej Francyi, przypuszczać, że może tu istnieć jakikolwiek punkt oparcia dla stosowania metod tamtej literatury w obecnej epoce. W ten sposób postawiony problemat nie przekracza granic widnokręgu „inteligencyi", — o to zaś idzie, że muszą one być przekroczone. Najogólniej mówiąc, inteligencya jako taka nie może wytwarzać ani norm ani ideału; może ona być świadomością życiowego typu, ale typ musi istnieć poza nią. Hegemonia inteligencyi jest tylko momentem tego stanu rzeczy, w którym społeczeństwo nie posiada swojej własnej określonej świadomości obyczajowo-prawnej, w której życie wytwarza różne typy działania, ale żaden z nich nie jest dla siebie ideałem.

Aspiracya do gotowego świata jest zanikiem wiary w życie, które się tworzy. Dopóki pozostajemy w obrębie zagadnień dotyczących świata i tego, jak ma on być odczuwany, nie przekroczyliśmy sentymentalizmu i pozostaje nam do wyboru ta lub inna jego forma. Świat nie jest rzeczą robioną na miarę, a oddawna już myśl nasza traktuje własną swą rzeczywistość dziejową, jak krawca; im mniej się ma ochoty zapłacić rachunek, tem więcej garnitur ma wad, — czasami jest wręcz przeciwnie, ale mniejsza o to — metody bowiem niewypłacalności nie są metodami tworzenia. Świat, który znajdujemy naokoło siebie, jest jedynym jaki stworzyliśmy, jaki umieliśmy dotychczas stworzyć. Krytyka polega tu jedynie na pomnożeniu twórczej siły, gdyż tylko przez jej przyrost może zmienić się ten „nie odpowiadający" nam świat.

Położenie inteligencyi jest dziś do najwyższego stopnia trudne, a jednocześnie do najwyższego stopnia odpowiedzialne. Życie rozwija się mocą własnych swoich sił, które nieustannie zmieniają zarówno „świat", wobec którego znajduje się „inteligencya", jak i charakter pierwiastków, z których składa się ona. Gdy wnikniemy w zmieniające się z taką gorączkową szybkością prądy i kierunki myśli europejskiej, spostrzeżemy, że odbijają one coraz bardziej wzrastające, coraz bardziej komplikujące się wykolejenie inteligencyi. Czem np. jest pragmatyzm, jeżeli nie właściwem przyznaniem się do tego tylko, że się steru nie posiada? Trzeba, aby życie trwało i aby rozwijało się, potężniało: trzeba stwarzać myśl dającą powodzenie. Komu? Każdemu, kto może mieć jakiekolwiekbądź powodzenie. Nie chcę bynajmniej wywoływać wrażenia, że mnie to gorszy albo przeraża: u nas organizuje się myśl w ten sposób, aby dostarczała ona usprawiedliwień dla wszelkich niepowodzeń; nie może być mowy nawet o tem, że tylko ten ostatni punkt widzenia jest nawskróś niemoralny; niema nawet bardziej demoralizującej zasady niż chcieć być zwyciężonym, albo chociażby tylko wiedzieć, że się nim będzie i pomimo to nie zmienić kierunku swego życia, metod swojej myśli. Chociażby myśl nasza rozwijająca się w taki sposób posługiwała się jak najbardziej uświęconemi pojęciami i hasłami, jest błędem umysłowym i moralnym. Pragmatyzm z tego właśnie punktu widzenia jest niepokojący, że nie wyklucza żadnej formy powodzenia, nawet tych, które prowadzą poprzez magię albo teozofię. W tem właśnie odbija się położenie inteligencyi. Pragmatyzm jest

buntem świadomości dziennikarzy i wolnych prelegentów przeciwko profesorom, naturalnie więc bliższy jest życia i nieskończenie głębszy jest w treści, niż przeciwstawiające mu się kierunki oficyalnej filozofii. Jednocześnie przecież określa to jego granice. Dostarcza on broni wszelkiej sile, nie ma jednak nawet kryteryum siły.

Gdy jednak wracamy do tego kryteryum, ukazuje się nam znowu zagadnienie: skąd je zaczerpnąć? Wiemy, gdzie go szukać w historyi, dostarcza go powodzenie danej grupy dziejowej. W bieżącem jednak życiu pozbawieni jesteśmy tego sprawdzianu, — przyszłość dopiero oceni prawdziwe znaczenie współczesnych nam form życia. Są jednak rzeczy, nie ulegające wątpliwości, a więc przedewszystkiem, że możemy się mylić w stosowaniu sprawdzianu, ale nie w sprawdzianie samym; a więc kryteryum form życia duchowego pozostającego w danym narodzie jest powodzenie dziejowe narodu, powodzenie, które zależy od stopnia mocy biologiczno-ekonomicznej, jaką naród ten zdoła rozwinąć. Wzmożenie więc siły biologiczno-ekonomicznej, zdolności wytwórczej społeczeństwa polskiego jest jedynym sprawdzianem. Nie o to więc idzie, jak odbija się wzrost energii biologiczno-ekonomicznej w świadomości inteligencyi, lecz czem jest inteligencya dla tego wzrostu. Twórczość nie może stać się katechizmem ekonomicznym, i nie o to idzie, lecz o charakter ideału, jaki narzuca. Ideał ten może być wysnuty z barw i marzeń najbardziej osobistych; jeżeli będzie on potęgował żądzę siły, bogactwa, zwycięstwa,

zdrowia, jeżeli będzie to marzenie intenzywnego życia — stanie się on siłą żywą.

Myślę, że gdy krytycy nauczą się czytać dzieje duszy zbiorowej, spostrzegą, że patos dumy i życia Byrona nie był tak bardzo obcy energii, która stwarzała potęgę ekonomiczną Anglii; złośliwy krytyk mógłby uznać poematy wschodnie Moore'a i Byrona za poetycką inicyacyę polityki kolonizacyjnej. „Świat nasz — mówi Meredith — jest światem wrażeń rozdzieranym przez bole porodu: ma on zrodzić z siebie świat jaśniej widzący i mężniejszy". Trudno znaleźć formułę dokładniejszą niż to właśnie połączenie: wrażenie i poród. A przecież cała tajemnica myśli XIX stulecia na tem właśnie polega, że chcemy znaleźć siłę twórczą w tem, co jest zawsze wynikiem, w stanie świadomości, wrażeniu wytworzonem przez taką lub inną sumę działalności. Świat prawdziwy, ten jasnowzroczny, mężny świat Mereditha to ta działalność właśnie, to „człowiek w życiu i śmierci, jako gryf dla woli", że posłużę się tu znowu obrazem tego samego wielkiego poety. Usiłujemy zrodzić z wrażeń coś nowego, ale wrażenia, stany świadomości same przez się są bezpłodne. Muszą one być wytworzone, a raczej musi być wytworzona ta czynna rzeczywistość, która odbija się w biernej świadomości, zanim pojawią się one w polu widzenia. Same przez się stany świadomości nie prowadzą nas poza granice istniejącego stworzonego świata. „Kręta ścieżka sentymentalizmu prowadzi nas zawsze po wielu kołowaniach do punktu wyjścia i znów można z niej rozpocząć nowy kręg, który do niej wróci. Punktem jej wyjścia jest zawsze martwy materyał, nie duch. Sentymentalizm z tego pierwszego pochodzi właśnie i tylko źle udaje życie ducha". (Me-

redith: *Diana of the Crossways* I. rozdz.) Naśladuje ducha. Istotnie można twierdzić, że istnieje dziś całkowite już błędne koło sentymentalizmu, że krytyka każdej poszczególnej formy staje się sama nową formą. Wreszcie rodzi się stan duszy niwelujący wszystkie formy w ogólnym bezsilnym sceptycyźmie.

Trudno znaleźć pisarza, któryby całkowicie zdołał wychować samego siebie do całkowitej swobody, całkowitej dojrzałości. Myśl ludzka nigdy nie pozostawała w bezpośrednim związku ze stwarzającą podstawy człowieka we wszechświecie wytwórczością, jest jakby pozbawiona organów do ujęcia tego świata w jego głębokiej sile. Pewne stronice Emersona pozostają do dziś dnia niemal najsilniejszemi rzeczami, jakie były napisane w kierunku sprzymierzenia człowieka z własną pracą, którą stwarza, której nie chce uznać. Ogólna koncepcya życia Méreditha wydaje mi się najwyższym może punktem w kierunku przyjęcia twórczej nowoczesności. Przyjąć życie, przyjąć je nie w znaczeniu tego lub innego gotowego zacisza, ale właśnie jako nieustanny wysiłek i pracę, przyjąć je w jego niepokoju, dojrzewaniu, w tem wszystkiem, co należy do dojrzewania. Imaginary Portraits Patera zawierają dla mnie tę właśnie szczególniejszą naukę: uczą przyjmować tęsknotę jako pewną i jedyną formę rzeczywistości; wysilająca się, spalająca w gorączce istota nasza, to właśnie rzeczywistość, nasza nowoczesna rzeczywistość, która nie potrzebuje żadnego poza sobą usprawiedliwienia. Świat tragiczny Sofoklesa ukazuje nam w tej perspektywie właśnie człowieka: jego niedola, krzywda niewypłacalna i niewynagrodzona zastyga tu przed nami

jak rzeźba i przyjmujemy ją raz na zawsze taką właśnie — wszystko, co może spotkać człowieka, a raczej cały jego los, ten los, który przerażał Pascala, jest tu ukazany jako całość. Musimy nauczyć się żyć naszą niegotową, czynną rzeczywistością jako naszym stanem stałym. Dziś tylko nasz świat jest bardziej złożony niż Sofoklesowski. Cała dokonana historya i całe życie ludzkości są dziś w każdym Europejczyku. Tu jest powinowactwo. Bo podobnie jak dla Greków ich państewka były całym światem, tak dla nas cały świat jest ostateczną ojczyzną.

Stąd istnieje koło każdego życia, pojętego jako twórcze, atmosfera ostateczności. Nie trzeba, aby ostateczność tę stworzyć, żadnego statycznego rezultatu. Przeciwnie, właśnie w wysileniu, w zawieszeniu całego świata nad próżnią tkwi najwyższa prawda. Człowiek jest właśnie tem: walczącą wolą, nie ma niczego naprawdę zdobytego. Nasza ojczyzna, to stan osiągniętego dziś przez nas wytężenia, lecz czem jesteśmy na jego tle — jesteśmy ostatecznie. Sztuka nie znosząca sentymentu, rzeźba, (i do dziś dnia wychodzi się z kaplicy Medyceuszów z tem właśnie tragicznem uczuciem, które od sentymentalizmu wyzwala) tylko w zrozumieniu tego charakteru życia może znaleźć związek z duszą nowoczesną. Ukazać jako rzeczywistość całe twórcze wysilenie tej istoty, ją właśnie, jako moment zbiorowego tworzenia, dać nam wyzwalający spokój wobec tego, co jest naszym losem. Tęsknota, a raczej, zły to wyraz, — życiowa rzeczywistość tęsknoty, a więc wszystko, co ten wyraz tak pojęty

zawiera, to jest właśnie dusza plastyki nowoczesnej. Człowiek stwarza sam siebie i przyjmuje nieszczęście, śmierć, ból, namiętność, myśl, rozpacz, jako organy tego stwarzania i rzeźba nowoczesna, rzeźba taka, jak ją rozumie twórczo geniusz Dunikowskiego, a krytycznie subtelna wrażliwość i jasna myśl Jana Kleczyńskiego, może być istotnie, kto wie, czy nie najbardziej powołanym organem dojrzewania myśli nowoczesnej do jej męskiej, wyrzekającej się patosu — tragicznej swobody. Rzeźba, sztuka przerażającej uczciwości, sztuka zamykająca całą tragedyę, całą jej potencyonalność w jakiejś linii, pochyleniu, rzeźba przemawiająca do nas mową ciała ukazanego jako to, czem jest ono: — konkretną formą naszego tragizmu, gdy zdoła zakląć w swą mowę nowoczesność, musi być wielką szkołą. Posągi tworzone są nie w marmurze lub bronzie, lecz w tem, co jest nami, co ukazuje się nam, jako kształt nasz. Jest cisza i groza naokoło rzeźby, w niej samej duma i samoprzyjęcie. Cały pozaludzki świat naciera na ludzkie życie, wytęża się ono przeciw niemu i linie i płaszczyzny są tu liniami zetknięcia. Sam spokój i odpoczynek jest formą oporu wobec sił, które się w tej formie ujarzmia, czyni dostępnemi człowiekowi.

Przeznaczenie nasze ma dla nas zawsze kształt ludzki. Wszystko, cokolwiekbądź ukazuje się na widnokręgu naszej myśli, o ile jest dla nas czemś istotnem, jest plastyczne. Co nie da się wyrazić w żadnej postaci naszej ludzkiej plastyki, jest nierzeczywiste. Jest w rzeźbie wielka mądrość: że człowiek może liczyć tylko na to, czemu sam nadać zdoła postać swego życia. To, co

j e s t p o z a n a m i, j e ż e l i j u ż c h c e m y k o n i e c z n i e w y c h y l i ć s i ę w t e n ś w i a t, to tylko ma do powiedzenia: byś mnie poznał, uczyń mnie sobą, uczyń mnie człowiekiem. Co nie jest tobą w żadnym stopniu, żadnego niema dla ciebie znaczenia i cała dusza rzeźb w kaplicy Medyceuszowskiej Michała Anioła to jedno nam tylko mówi: poprzez odrętwienie i rozpacz, przerażenie i ból przebudzenia, poprzez śmierć i marzenie, nieszczęście i dolę tworzę, — „śmierć i życie gryfem są tylko dla czynu“.

1910.

ZŁUDZENIA RACYONALIZMU.

Gdy jakieś dążenie życiowe dojrzało już do całkiem racyonalnej logicznej formy, straciło ono raz na zawsze moc twórczą: co da się wypowiedzieć w sposób całkiem logiczny i przekonywający, jest już martwe. Żaden logiczny, zakończony systemat nie da się urzeczywistnić, dlatego właśnie, że już jest urzeczywistniony. Nadając jakimś myślom logiczną formę, stwierdzamy, że są one już wycofane z liczby twórczych sił historyi. Racyonalizm posługuje się jako argumentem nauką i jej znaczeniem, ale nauka nie jest konstrukcyą racyonalistyczną, poznanie jest procesem pozalogicznym i rola nauki w życiu nie jest bynajmniej taką, jak to sobie racyonalizm wyobraża. Racyonaliści przypisują sobie wpływ na prawodawstwo: — ale tu znowu zmiany zachodzą nie dlatego, że pewne zmiany w prawie są logiczne, ale dlatego, że do władzy, do siły społecznej dochodzą ludzie, którzy uważają te zmiany za logiczne. Racyonalizm jest metodą urządzania sobie życia przez zwycięzców, przez posiadaczów siły. Nic logiczniejszego niż feudalizm jest z punktu widzenia feudalnej szlachty; nic logiczniejszego niż prawodawstwo mieszczańskie z punktu widzenia mieszczaństwa

Z punktu widzenia czystego człowieka, człowieka *in abstracto*, logicznem może być to i tamto prawodawstwo, nawet takie, które doprowadziłoby rodzaj ludzki do wymarcia. „Czysty człowiek" da się tak zdefiniować, że z jego punktu widzenia będzie zawsze logiczne to, co ma być logiczne dla tego, co tworzy definicye. Niema żadnej absolutnej logicznej instancyi ponad życiem. Rozstrzyga swe sprawy samo życie, a gdy zaczyna swoje racye uzasadniać, to dlatego, że już je stworzyło.

Racyonalizm przemawiał do przekonania mieszczaństwa, bo już miało za sobą swą bezpośrednio życiową siłą, bo mocno tkwiło w swych przyzwyczajeniach, obyczajach; przemawiał do przekonania szlachty, gdy już nie była ona pewna swych obyczajów, gdy nie miała żadnego typowego wzoru życia. Gdy w życiu pewnej klasy istnieje wzór życia zapewniający mniej więcej stale powodzenie, dojrzała ona do zwycięskiego racyonalizmu; gdy w jakiejś klasie wzór ten został utracony i powodzenie lub niepowodzenie stają się zależnemi od przypadku, dojrzała ona do racyonalizmu demoralizującego ją. Może ona żyć indywidualnemi przyzwyczajeniami, ale nie może zbiorowo myśleć; każdy jej przedstawiciel czuje się zachwycającym wyjątkiem i im bardziej ceni swą wyjątkowość, tem łatwiej mu poświęcić klasę.

A że sztuka wyrasta tam, gdzie samo indywidualne życie wyzwala się, więc cynizm logiczny idzie w parze z pozalogicznem samopotwierdzeniem. I jak dotychczas, mało jest przykładów sztuki, które nie miałyby w sobie tej domieszki dojrzenia do swobody przez upadek. Francuski wiek XVIII, wiek

wytwornego artyzmu, ukrytego poza prostacką filozofią jest takim właśnie przykładem. Idee były czcze, naiwne, puste, gadatliwe, a raczej stają się takie, gdy się z nich układa niepodobną do zniesienia „ewangelię oświecenia". Ale filozofia Voltaire'a może być taka lub inna: byleśmy mogli poza nią ujrzeć umysł Voltaire'a. Ci ludzie wierzyli w sposób wyrafinowany w rzeczy nawskróś naiwne, po niesłychanie ciekawych drogach uczuciowych dochodzili do nieciekawych rezultatów. Byli to ludzie słabi i pełni sprzeczności: — ich wyznania wiary to były momenty rozczulenia, pojednania, żalu za grzechy, skruchy — stany dusz, które w zdumiewająco fatalny sposób wpływają na inteligencyę.

Z ich złudzeń obchodzą nas oni sami; tak samo jak obchodzi nas w ten tylko sposób każdy racyonalizm i każdy racyonalista. Obchodzą nas tylko jego pozalogiczne, nielogiczne racye na korzyść jego logiki. I to takie tylko ma w nim znaczenie.

Racyonalista łudzi się, gdy myśli, że jego przekonanie płynie z dowodów: rzeczy mają się odwrotnie. Myli się on, gdy sądzi, że poza sobą w życiu ma znaczenie mocą swej logiki. Tem, co stwarza w nim samym siłę przekonania, jest uczucie, tem, co zapewnia jego racyom życie, jest pewna forma siły. Tem wreszcie, co każe mu się łudzić w ten sposób jest coś, co nie pozwala mu przyznać się przed samym sobą albo do tego uczucia, albo do tej siły, albo do jednego i do drugiej.

Tak albo inaczej, ale racyonalizm jest to zawsze życie zamaskowane i życie na szczudłach, a są to niekoniecznie wzbudzające zaufanie formy życia.

Mówiliśmy, kiedy dojrzewa pewien typ życia do zwycięskiego racyonalizmu; możemy jeszcze to spostrzeżenie dopełnić: typ życia staje się normą powodzenia, wzbudza zadowolenie, rozumnym, racyonalnym staje się on wtedy, gdy to, co zapewnia w nim powodzenie nie jest tem, co wzbudza zadowolenie i odwrotnie. Racyonalizm powstaje, gdy hedonistyczny lub estetyczny ideał danego życia przestaje być ideałem czynnym i odwrotnie. „Niezadowolona" część duszy przekonywać musi siebie, że dopełniające ją, a wzbudzające niezadowolenie momenty są rozumne: w momencie użycia nie trafia jej do przekonania forma działalności, która to użycie zapewnia; w momencie działania nie czuje już swego zadowolenia z rezultatu. Sam sobie ten typ nigdy nie wystarcza i dlatego potrzebuje apologetyki. Każdy racyonalizm kryje w sobie dwóch zwaśnionych dekadentów: nie zdołali oni tylko dojrzeć lub rozwinąć się, albo zawarli kompromis. Zresztą nie koniecznie sprzeczność może tylko być dwoista. W Świętochowskim n. p. interesującym i wzbudzającym szacunek jest stoik, olśniewającym bywa wirtuoz sofista, świetnym romantyk dowcipu, interesującym zawsze — stylista, nawet wtedy, gdy zdradza sprzeczności — wewnętrznie — ornamentysta, retor, ale uzasadniający to wszystko racyonalista jest banalny w myśli i sentymentalny, a więc przykry i zimny w uczuciu. To, co w Świętochowskim jest nim, jest zawsze ciekawe i ważne; gdyby miał on odwagę zrozumieć swą słabość byłby tragiczny i silny. Bo musimy mieć odwagę pamiętać, że życie zamaskowane może być głębokie i że szczudłami posługują się nieraz i tacy, co bez nich byliby naprawdę wzniośli. Racyonalista jest to człowiek,

który niczemu w sobie nie daje się rozwinąć. Jego czujące ja rozwijając się staje się niebezpiecznem dla jego woli, jego wola, rosnąc, rani jego uczucie, — jego tragiczna sprzeczność go przeraża i ze wszystkich tych swoich sił słabości tworzy on swoją moc udaną. Racyonalizm może służyć zwyciężającym, ale organizuje na przyszłość klęskę. Jest to pokarm zatruty: opium, dobrze jest dla oblęgających, gdy oblężeni niem się posługują; ale choć zabija wrogów, nie przestaje przecież być trucizną.

Głębsza natura racyonalisty występuje wyraźnie w sztuce. Gdy racyonalista zaczyna tworzyć żywe postacie, ich życie właśnie wydaje się im jakby przeszkodą. Nie tyle buduje ono, ile raczej tłumaczy, dlaczego coś tak nieracyonalnego, nielogicznego, j a k ż y w a ludzka istota powstać mogło. Racyonalista łudzi się, że ma poza grą życia przypadkowego życie pełniejsze i że życie aktualne, życie stworzone przez niego jest powodem, dla którego tamto głębsze nie mogło się rozwinąć. W zasadzie jednak, poza życiem konkretnem jest tylko naga, biała płaszczyzna abstrakcyi i tworząc, racyonalista odczuwa twórczość jako p r z e s z k o d ę; nie rozwija się ona z życia i ku życiu, nie, jest ona czemś przypadkowem, co może istnieć dzięki temu tylko, że istnieje coś i n n e g o, przeciwko czemu to przypadkowe jest zwrócone. U bardzo wybitnych pisarzów spostrzedz możemy ślady tego rodzaju założeń. S t a r e „d o b r z e s k o m p o n o w a n e" p o w i e ś c i nieraz wywołują to wrażenie, jakby cała powieść była tylko przeszkodą do napisania ostatniego rozdziału i jest niezmiernie trudno napisać powieść lub biografię, całkiem wolną od tej domieszki. Całkowite opanowanie intelektualne treści, rozkład jej w jedną przejrzystą

całość, wywołuje zadowolenie logiczne w autorze. On czuje, że ma racyę wobec swoich postaci, one więc nie mają w czemś racyi wobec niego i dlatego istnieją. Jednem z ważniejszych założeń umożliwiających artystyczne widzenie życia jest pozbycie się chęci pomożenia swoim postaciom, uspokojenia się w przeświadczeniu, że nie może się im być pożytecznym. Najlepsze angielskie powieści tracą nieskończenie wiele wskutek tego, że nie wyzwoliły się one w wielu wypadkach od takiego pedagogicznego, filantropijnego punktu widzenia.

Artyzm wymaga takiego ujęcia życia, aby stanowiło ono coś niezmiennego, aby wszystko, co zachodzi w tem życiu, objęte było przez te niezmienności, aby szczęście i nieszczęście, cierpienie i radość ukazane były w sposób ukazujący, że mają one jako momenty ludzkiego życia więcej pokrewieństw między sobą niż różnic. Przeciętne powieściowe stanowisko odbija wiernie nasze najbardziej rozpowszechnione, powszednie i właśnie dlatego bezwiedne stanowiska wobec życia: pewną chęć spoczynku, zamknięcia się w bezpiecznem schronisku; i gdy czujemy, że nie jesteśmy w stanie nic uczynić dla postaci powieści, przekonywamy się, że sami nie jesteśmy bardziej od nich wobec życia zabezpieczeni. I to właśnie jest demoralizujące w każdym artystycznym optymiźmie. To współczucie jest tylko utwierdzeniem, wzmocnieniem izolacyi: — aby choć tak naprawiać życie, jak to czynią nieraz postacie cudownych zresztą powieści Dickensa, trzeba mieć pewne zabezpieczone, ustalone wobec życia stanowisko, coś gotowego — i naturalnie dobra kompozycya powieściowa była tu stwierdzeniem instynktu domu, rodzinnego ogniska,

jako portu, skąd można bezpiecznie całe życie oglądać. Jako logiczna całość przedstawia się życie wyłącznie, gdy czujemy się w posiadaniu życia tak lub inaczej zabezpieczonego.

Tu możemy zatrzymać się na pewnym ważnym rysie nowoczesności. Pisarze ostatnich pokoleń i ci starsi artyści i myśliciele, na których powołują się ci pisarze i u których się uczą, prawie wszyscy odznaczają się bardzo daleko idącą zdecydowaną niechęcią do jawnie racyonalistycznych i ukrywających się poza pozorami „rzekomego empiryzmu“ lub pozytywizmu czy naturalizmu form myśli. Mało jest pism tak charakteryzujących usposobienie młodej europejskiej elity umysłowej jak *La Voce* Prezzoliniego (uprzednio współredaktor głośnego *Lionardo*, autor świetnie napisanej książki *Cattolicismo russo; Teoria sindicalista*). Pismo to i poprzednie publikacye zarówno samego redaktora, jak i jego przyjaciela i współpracownika Papiniego, ciekawe jest właśnie nie tyle jako teorya, ile jako wyraz instynktu posługującego się teoryami. Jest rzeczą pewną, że rozwijające się nowe kierunki umysłowe czują mniej dobitnie, natarczywie przeciwstawność swą wobec irracyonalnej kultury średniowiecza np., niż wobec rozmaitych odmian nowoczesnego racyonalistycznego optymizmu. Nazbyt łatwą byłaby polemika, która odrazu ujrzałaby w tem kierunek reakcyjny. Ludzie, nie umiejący myśleć o głębokich zagadnieniach kultury niezależnie od tego, jak to się odbije na ich bieżących rachubach politycznych, powinniby zrzec się zajmowania się temi sprawami, których bardzo powierzchowną już i rzucającą się w oczy właściwością jest to, że nie są jednodniowe.

Niezależnie od tego, czem są dzisiejsi „klerykali", dzisiejsi „feudali", musimy zdać sobie sprawę, z jakich źródeł płynęła wytwarzana przez nich kultura. Na dotychczasowych antiracyonalistycznych, przedracyonalistycznych światopoglądach wojna ciążyła jako zasadniczy sprawdzian, wojna niepodobna w niczem do dzisiejszej. Dopóki nie zrozumiemy tego, dopóki będziemy szukali źródeł myśli w myśli a nie w życiu, nie posuniemy się poza znane, nieustannie powtarzane ogólniki. Wojna była wielką rzeczywistością, wielkiem doświadczeniem i z tego zbiorowego doświadczenia wyrastał świat uczuć i myśli, mających taką samą co najmniej bezpośredniość, tak samo niewątpliwe pierwiastki naszej wiedzy, jak te, którym dzisiaj my przypisujemy podobny charakter nie myśli naszych, ale rzeczywistości. „Wojna" jako źródło poznania, typ tworzenia duszy i wiedzy o świecie, stwarza naokoło jednostki całkiem odmienną atmosferę: dzielność osobista, męstwo, cechy czysto osobiste, nie wywierające wpływu bezpośredniego na zewnętrzną naturę, są tu siłami rozstrzygającemi. Męstwo, wierność samemu sobie są tu samą rzeczywistością. Wojna stwarza świat, w którym znaczenie ma tylko to, co zapewnia jednej grupie ludzkiej wyższość bezpośrednią nad innemi grupami. Świat cały obraca się tu około przeżyć człowieka, to, co czyni go słabszym od innych ludzi lub silniejszym od nich, słabszym i silniejszym w ograniczenie ludzkim, czysto ludzkim zakresie, ma to samo znaczenie jakie ma dzisiaj nowa perspektywa otwierająca się przed naszą techniką. Życie ludzkości, narodów, plemion, oddzielnych rycerzy, zamknięte tu jest w ciasnem kole ich wewnętrznych, powiedzmy biologicznych procesów. To,

co działa emocyonalnie na człowieka, wzmaga go lub osłabia, przeraża lub pokrzepia, jest rzeczywistością, za którą może on zapłacić życiem. Wojna jest szkołą spirytualizmu, gdyż stwarza świat, w którym rozstrzygające o życiu i śmierci siły mają charakter poruszeń duszy ludzkiej. Uparta pozażyciowość, pozanaukowość, nienowoczesność myśli polskiej jest stwierdzeniem tego właśnie prawa. Tu jednak obchodzi nas co innego.

Świat myślowy stworzony przez doświadczenia wojenne określał sposób ujmowania innych doświadczeń. Powodzenia i niepowodzenia gospodarcze pojmowane były i odczuwane w ten sam sposób, jak powodzenia i niepowodzenia wojenne i to samo stosowało się do wszystkich innych dziedzin życiowego powodzenia lub niepowodzenia. Rysem zasadniczym tego sposobu pojmowania życia był bezpośredni stosunek między wzruszeniowem życiem duchowem a światem. Wzruszeniowa istota człowieka, z której wydobywał on wytrwałość i męstwo, to był klucz do rozumienia życia i organ, wytwarzający w tym świecie doświadczenia. Świat miał naturę wzruszenia, nie był okiełznany, monotonny, zabezpieczony; przeciwnie, niebezpieczeństwo było nieustannym elementem życia, jego naturą. Żaden kształt życia, żadna jego forma nie mogła tu uchodzić za zabezpieczoną, utwierdzoną na zawsze. Było to coś wydźwigniętego przez przypadek i męstwo, trzymającego się wobec świata, którego dusza sama nie miała spokoju, lecz żyła dniem i nocą, męczyła się, cierpiała i zadawała cierpienia. Nie sądzę, aby *Boska komedya* była istotnie monumentem duszy

średniowiecznej; średniowiecze jest w niej opanowane. A zresztą, gdybyśmy istotnie odrzucili, jak mówi Symonds teologiczną architektonikę, gdybyśmy ujrzeli całą treść tego nieprawdopodobnego utworu jako przeżycie duszy mającej w sobie wszystko to, co mieści się w trzech królestwach, można byłoby może mówić o duszy średniowiecza na tej właśnie podstawie, ale najczęściej właśnie uznaje się za istotę samą nieartystyczną, martwą formę. Trzeba rozpławić intelekt tego świata na wzruszenia; wtedy spostrzeżemy, jak bardzo ludzkim, blizkim nam staje się ten tak po macoszemu wciąż traktowany okres, który męstwem swem zbudował wszystkie te siły, któremi posługuje się świat nowoczesny, zapominając o ich pochodzeniu. Zresztą, nie idzie mi tu o zmianę zapatrywań na średnie wieki.

Codzienne, powszednie życie nabierało z punktu widzenia tej psychologii niezwykłego znaczenia. Były to jakby okruchy życia, wydarte niebezpieczeństwu i piekłu i każdy przedmiot posiadany stawał się towarzyszem dantejskiej podróży. Samo wytwarzanie tych przedmiotów było odczuwane w sposób do pewnego stopnia patetyczny. Było ono aktem godności ludzkiej, tak jak czyn rycerza. Sława jest tu prawem życia i każde życiowe powodzenie ma w sobie ten element. Cała psychologia wytwórczości jest w tym świecie określona przez obecność tego właśnie pierwiastku. Samo materyalne powodzenie, udatna praca są tylko znakami zewnętrznymi wewnętrznej wartości i właściwie sama wartość musi być stwierdzona niezależnie od nich, jeżeli mają one wzbudzać zaufanie. Psychologia magii

i alchemii, ale także i wszystkich kunsztów i rzemiosł, całego artyzmu średniowiecznego jest w tym punkcie widzenia. Zewnętrzne dzieła stwarzane przez człowieka są tylko wynikiem jego moralnej wartości. Logika tego świata dopuszczała znaczne nawet panowanie nad przyrodą, nie zwracające się jednak przeciwko zasadniczemu punktowi widzenia. Możemy go sformułować w ten mniej więcej sposób: męstwo i świętość są siłami stwarzającemi cały świat ludzki, utrzymującemu go wobec ścierających się ze sobą boskich, dyabelskich mocy, więc, wobec sił równie nieokiełznanych, nieprawidłowych, jak świat wojennych przygód.*)

Z lekceważeniem spogląda na ten świat człowiek nowoczesny t. j. raczej człowiek, który uważa siebie za nowoczesnego i to bezpodstawnie: on wie, że istnieją „prawa przyrody“, że one określają wszystko, cały ten świat, w którym życie nasze jest tylko poszczególnym wypadkiem. W ten lub inny sposób świat ten istnieje, jest niezależny od naszego życia, niezależny przedewszystkiem od tego, co ukazuje się nam jako nasza wiecznie niegotowa, rozdzierana przez sprzeczności, trawiona przez niepokój, dążenie, tęsknotę, istota. Życie, płomień niszczący nas w swym upływie, siła rwąca się nam i wymykająca nieustannie, przekraczająca zawsze granice wszystkich naszych norm i pojęć, życie jako coś, co samo w sobie nie jest nigdy całkiem usprawiedliwione i ma za-

*) Nie uważam i nie podaję tego szkicu za charakterystykę konkretnego średniowiecza; poprzestaję na tych rysach, które są mi z punktu widzenia tej właśnie pracy potrzebne.

wsze mieć w sobie moment niepewności, jest czemś, co jest obce temu światu, niepotrzebne dla niego. Sprawa ta inaczej przedstawiała się w czasie powstawania tego świata. Rodził się on nie tylko z myśli, ale i wzruszeń: wzruszenia te, samotne podźwignięcia duszy, wznosiły myśl do tego poziomu, w którym zdobywały ono spokój. Leopold Ziegler w interesującej, pięknie napisanej książce: *Der abendländische Rationalismus und der Eros* ukazał poza powłoką abstrakcyjnych, logicznych stanowisk tętniące życie wzruszenia, namiętności, rodzącej się z wiru popędów i uczuć niepewnej woli. Obok mistrzowskich analiz Hegla w jego Fenomenologii i Historyi filozofii, obok wizyonerskich, natchnionych książek Micheleta, książka ta, której nie stawiam naturalnie na równi z temi wielkiemi dziełami, uczy nas odnajdywać życie pod tą zastygłą warstwą duszy, którą żyjemy i która tak już w nas skostniała, że nie widzimy w niej ani życia, ani siebie, ale świat po prostu, prawdę po prostu, logikę po prostu.

Gdybyśmy dobrze zastanowili się nad naturą psychologiczną pojęć, najbardziej bieżących metod i stanowisk, co do których nie zdajemy sobie sprawy, że są metodami, przekonalibyśmy się, że niezmierny wysiłek zostaje przez nas zużyty, aby wyłączyć pewne dziedziny duszy z pod wpływu osobistego życia, nadać pewnym wyobrażeniom i myślom konsystencyę automatycznie utrzymującego się w nas i niezależnego od nas, systematu mechanicznego. Ten systemat, ta zamknięta w sobie, wyrzucona poza nawias dziedzina duszy, ukazuje się nam, jako świat zewnętrzny, jako prawa przyrody, jako „systemat“ doświadczenia. Ten twór „zbiorowej psychologii“

zaczyna mieć swoją własną, pozaludzką biografię; ludzie wzruszający ramionami nad biografią bogów greckich lub wyznaniami Jehowy, sądzą jednak, że jest rzeczą nio uwłaczającą psychologii nowoczesnego Europejczyka, zajmować się pozaludzką biografią materyi, energii, układu planetarnego itp. Wszystkie te „twory" mają istotnie swoją biografię, ale jest ona czysto ludzka, narodziły się one ze stanów duszy, myśli, wzruszenia takich samych, jak i my ludzi i chętnie zgodzę się, że mało jest zagadnień tak roznamiętniających i zdolnych zaabsorbować naszą uwagę, jak takie właśnie rodowody z dziejowej psychiki, stwardniałych stanów dusz, które ukazują się nam jako elementy starszego od człowieka świata. Przewiduję zarzut, że wiara w niezmienność tego świata jest niezbędna dla utrzymania działalności naszej na danym poziomie; bynajmniej, utrzymanie się i postęp zarówno nauki jak i techniki zależne są bezpośrednio od stwarzających je właściwości woli i charakteru i niema żadnej stałej logiki. To, co nazywamy logiką, nie wywiera wpływu na postęp i przebieg procesu poznawczego, który jest stwarzany i utrzymywany zawsze, jako pewna konkretna konstrukcya psychiczna, zależna nie od norm, lecz od konkretnych z trudem wytwarzanych i utrzymywanych własności duchowych i to sama stosuje się do techniki i do całej wytwórczości: — w rzeczywistości nie są to rzeczy, które znajdujemy na zewnątrz nas w takim lub innym gotowym świecie, do którego się przystosowujemy: przystosowywać się możemy tylko do świata, któryśmy uprzednio stworzyli. Gotowy świat nauki, techniki, wytwórczości, stworzony jest w konkretnym psychicz-

nym trudzie i tworzony jest z nas samych, z życia naszego, siłami życia. Niema tu żadnego punktu, w którym istniałoby dla nas coś, co nie jest wysiłkiem. Nie istnieją żadne stosunki „do świata", „do przyrody", „do logiki", lecz tylko wewnątrz-dziejowe, wewnątrz-społeczne stosunki między różnymi wysiłkami, natężeniami i kierunkami woli. To, co uważamy za świat, jest pewną właściwością woli ludzkiej, uważamy ją za świat sam, bo nie tyle stwarzamy ją, ile zastaliśmy i zastajemy.

Racyonalizm myli się, przypisując sobie znaczenie wychowawcze, raczej: myliłby się, gdyby zechciał prowadzić dyskusyę na tym poziomie, który jeżeli nie jest wystarczającym, to przynajmniej zawiera pewne zrozumienie rzeczywistości naszej. Te właściwości świata w których poznaniu widzi on źródło działalności, są tylko jej formami; co więcej formy te nie są w stanie samej działalności stworzyć i racyonalizm wychowuje o wiele mniej, niż przypuszcza: w głębszem znaczeniu wypacza on tylko, może być uznawany co najwyżej jako choroba zawodowa, nigdy jako siła twórcza. Siły duchowe, które stworzyły same podstawy racyonalizmu, siły, które utrzymują go w tak szlachetnych postaciach, jak dajmy na to Stuart Mill lub Spencer, są zupełnie innego, niż sami racyonaliści, pochodzenia. Ziegler miał słuszność uogólniając je pod imieniem platonowskiego Erosa. *Sebastyan van Storck* Patera może służyć jako dobra introdukcya do zastanowienia się nad psychologią racyonalisty. Studya zresztą, prowadzone nowoczesnemi metodami czy to nad Galileuszem, czy to nad Kartyzeuszem, a szczególniej Berke-

leyem lub przedewszystkiem Spinozą, mogą mieć dla każdego z nas wpływ katartyczny. Spinoza zbyt mało interesował dotąd psychologów, a przecież niema może dla nas całkowitego wyzwolenia, całkowitej dojrzałej nowoczesności bez zrozumienia tej formy życia i wyprucia z siebie każdego włókna, które do niej należy. Wyprucia! Nie jest to tak łatwe. Bardziej niż kiedykolwiek ukazuje się tragiczna prawda, że od tego tylko się uwalnia, co się zastępuje. Spinozystyczny patos jest formą, w której świadomość ujmowała swe najszlachetniejsze siły: wyzwolenie nie może być aktem nienawiści, przeciwnie, tylko miłość zwalcza skutecznie. Kto nie kocha, nie może kochać do bólu tego, z czem walczy, nie jest niebezpiecznym przeciwnikiem. Trzeba wziąć w siebie całą duszę, poza którą chce się wyjść, wziąć ją w siebie jak życie i jak życie rozwinąć*).

Uczucia logiczne, bytowe posiadają na wyższych stopniach kultury w obecnej strukturze duszy znaczną wartość etyczną; jeżeli nie uważam za ścisłe, aby nauka sama lub technika mogły poważnie ucierpieć na ich zaniku, to przecież niewątpliwie, sam ten zanik stanowiłby nawet i dla nich pewien rodzaj kryzysu, a w wielu dziedzinach myśli, tworzącej za pomocą i na podstawie nauki pewne charakterystyczne dla nowoczesnej kultury stany duszy zbioro-

---

*) W I-szym nrze wydawanego przez C. Jellentę w Dreznie „Ateneum" był artykuł zatytułowany, jeśli się nie mylę „Podróż na Cyterę". Nie mogę przypomnieć sobie ani dokładnego tytułu tego artykułu, ani nazwiska autora. Żałuję tego bardzo, gdyż pragnąłbym odesłać moich czytelników do tej niezwykle pobudzającej, suggestywnej i świadczącej o wielkiej kulturze pracy.

wej, kryzys ten może się stać groźnym, gdyż rozpoczął się on już niewątpliwie. Nie sądzę nawet, aby najwybitniejsi przedstawiciele głębokiej antiracyonalistycznej myśli nowoczesnej zdawali sobie sprawę z całej rozciągłości tego stanu rzeczy, z całej głębokości zadań, które ukazują się przed nami. Ani Bergson, ani James, ani F. C. S. Schiller, że wymienię najgłośniejsze nazwiska, nie mogą dla różnych powodów wyzwolić się od tradycyi, określającej zakres ich działania, tradycyi, która związana jest całkowicie z charakterem zwalczanej przez nich filozofii i traci grunt wraz z tym ostatnim. Jest to tem groźniejsze, że na obszarze tych kierunków istnieją zaczątki ruchów bardzo efektownych, zdolnych przykuć uwagę i z głębszego punktu widzenia bezpłodnych. Nasza krytyka racyonalizmu sama przez się prowadzi nas do krytyki, że tak powiemy, nowoczesnej irracyonalistycznej atmosfery. Fałszywy, karykaturalny irracyonalizm wytwarza z kolei nową racyonalistyczną reakcyę i być może najwybitniejsze dzieło tego kierunku zostało wytworzone właśnie w naszej literaturze; mówię o *Pałubie* Irzykowskiego, najmniej chyba spodziewanej i najmniej mającej precedensów książce polskiej z ostatniej epoki. To było właśnie jej tragedyą, że była ona zdarzeniem europejskiem, należącem z natury swojej do całej współczesnej europejskiej sceny, i że zdarzenie to zaszło jakby poza obrębem własnej swej historyi.

Darwinista ducha ludzkiego może z pewnem rozczuleniem wykazywać, że problem biologiczny, wobec którego znalazł się pewien gatunek, był rozwiązywany także w organizmach, rozrzuconych przez przypadki ży-

cia po najnieprawdopodobniejszych pustkowiach. Gdy roślina zarzucona przez taki przypadek na grunt skalisty, pozbawiony wilgoci, stworzy przystosowanie, do którego dąży jej żyjący w żyznej i wilgotnej glebie gatunek, geolog notuje ten dowód nieustającego tworzenia życiowego geniusza. Geologia i historya praw ducha ludzkiego nie zdobyła się jeszcze na tę wspaniałomyślność, która i tu jak wobec przyrody ścisłością jest tylko. Niczego nie tworzymy tak nieustannie i tak chętnie jak właśnie grzebiącego przeszłość naszą zapomnienia. Wobec mięczaków przeminionej epoki geologicznej, wobec powolnej pracy polipów lub dżdżownic więcej mamy współczucia i sprawiedliwości niż wobec tych, co stworzyli i tworzą samą myśl naszą spragnioną niepamiętania. I jeżeli tak *źle* pojmujemy sam racyonalizm właśnie, to dlatego, żeśmy odrzucili w zapomnienie ludzi, a przyswoiliśmy sobie, a raczej łudziliśmy się, że przyswajamy rezultat ich pracy. Żywe współczucie dla całego życia twórcy, dla dzieła jego, jako *dla życia tego* właśnie, jest w każdej dziedzinie jedyną formą wpływu. Ktokolwiekbądź miał w jakiejkolwiekbądź dziedzinie myśli — *mistrza*, wie, że wpływ jego powstał związany z całą jego postacią. Wielcy przyrodnicy działają niewątpliwie w ten sam sposób; dość wsłuchać się w akcent, jakim wymawiane są w naukowych dziełach pewne imiona jak n. p. Pasteura, Henryka Hertza, Claude Bernarda, Darwina, aby zrozumieć, że wchodzi tu w grę pierwiastek osobisty. Wpływ w nauce, metoda w nauce, to *mężne i szlachetne* zachowanie się wobec tworzonych przez samego siebie trudnych postaci życia, uciążliwych zagadnień; sam wynik i powodzenie są tu dla pamięci i wrażliwości ucznia tylko konsekwencyą, jakby tylko atmosferą, która takie

życie otaczać może. Proszę wziąć do ręki *Szkice historyczne z XI. wieku* Wojciechowskiego; doznaje się wobec nich tego właśnie wrażenia, że najsubtelniejsze wowody, całe mistrzostwo badawczej intuicyi i logiki są jakby nieskończenie delikatną formą prawości wewnętrznej. Każde poznanie jest wzbogaceniem życia; by być wzbogaconem, musi ono pozostać wiernem samemu sobie. Jest ważną rzeczą, abyśmy o tem pamiętali, bo pomiędzy niebezpieczeństwami grożącemi nowoczesnemu irracyonalizmowi jest to właśnie, że owa wewnętrzna etyka, prawa i mężna dusza nauki, nie zostanie zrozumiana przez twórców i zwolenników nowych kierunków; irracyonalizm nowoczesny rodzi się w najbardziej wrogiej wszelkiej prawości atmosferze dyletantyzmu artystycznego i trzeba pamiętać, że stanie się on szkołą duszy obejmującą tę głęboką etykę nauki, albo wogóle nie wytworzy głębszego i zdolnego do rozwoju kierunku myśli i kultury.

Ziegler, szczególnie mówiąc o Plotynie, dość jasno ukazuje nam pochodzenie swego Erosa. Eros plotynowski, to był wynik kultury i historyi greckiej: przywiązanie do pewnych form życia i myśli, wytworzonych przez dzieje i teraz jakby dźwigających ku sobie duszę jednostki ze świata dziejowego chaosu. Racyonalizm w swej heroicznej fazie istnienia ma zawsze ten charakter: jest protestem jednostki posiającej w swem życiu umysłowem wyniki długiego rozwoju dziejowego przeciwko współczesnemu jej światu, w którym nie poznaje ta jednostka dalszego ciągu i wątka tego rozwoju. Zaprzecza ona „bezładowi“ zdarzeń i systematyzuje wártości wyrobione, tworząc z nich świat, w któ-

rym one tylko władają. Typ życia nie posiadający nad niem władzy tworzy w świecie myśli dziedzinę normom jego podległą. Pojęcia stałości praw przyrody, „porządku" światowego mogą być tylko rozszerzeniem przeżyć wytworzonych w dziedzinie historyczno-społecznej. Aby być rozszerzoną na dziedzinę przyrody, prawidłowość musi powstać w psychice; aby powstać w psychice, musi być zrodzona w samem społeczno-dziejowem życiu. Społeczeństwo, w którem niema żadnych stałych norm życia i działania, w którem stałe i prawidłowe formy życia nie osiągają wpływu, nie może dojść do pojęcia o prawidłowości przyrody. Dopóki działalność wytwórcza jest tylko monotonną funkcyą zabezpieczającą istnienie rycerskiego pierwiastka, nie wpływa ona na kształtowanie pojęć o świecie. Trwa ona, to prawda; ale jej los zawisł od wyników walki, w której decyduje zręczność, siła, męstwo: nie określa ona myśli, gdyż sama siebie nie zabezpiecza. Gdy myśli o swej przyszłości, przyszłości choćby tej nocy, która się zbliża, już sięga myślą do zamczyska, które jej broni.

Musi się zmienić ten stosunek, aby powstała sama możliwość innego światopoglądu. W wieku XVI. tworzyć się zaczynają wielkie mocarstwa o ujednostajnionem prawodawstwie. Sama wojenna siła ukazywać się zaczyna jako wynik długiej, jednostajnej działalności: znaczenie polityczne bogactw kraju zarysowuje się wyraźniej. Myśl o świecie, jako dziedzinie, w której wytrwała, przewidująca wola tworzy pożądane skutki, zarysowuje się z przedziwną jasnością w głowie Machiavelliego; dla niego jest ona związana z bezpośrednią, własną jego polityczną działalnością. On sam wytwarza skutki i obchodzi go to ich po-

wstawanie. Ale nawet gdyby on sam nie miał możności takiego działania, nie zmieniłoby to istoty rzeczy o tyle, że świat jest pomimo to tak zbudowany, iż trwałe, prawidłowe działanie (mniejsza o to, czyje) wytwarza w nim trwałe, dające się przewidzieć skutki. Tylko jeżeli nie czujemy się zdolni do bezpośredniego działania, to co było właściwością samą działalności, oddziela się niejako od niej, oddala od nas, traci charakter właściwości czynów człowieka, staje się właściwością warunków, w których człowiek może dokonywać czynów. Carducci ma słuszność: niebo Galileusza, to rozszerzenie na świat całej polityki Machiavelliego, gdy zabrakło jej miejsca na ziemi. (Naturalnie, nie znaczy to, że Galileusz zaczął się zajmować astronomią z rozpaczy po utraconej swobodzie). Kultura nowoczesna wytworzyła ku końcowi XVI. wieku ludzi zdolnych myśleć o życiu ludzkiem jako prawidłowem działaniu i jednocześnie sami oni nie byli działającymi lecz świadkami przewrotów, w których odgadywali prawidłowość. To jest stanowisko racyonalizmu XVII. wieku. Nie wystarczał sam fakt tworzenia się wielkich monarchii, nie wystarczała nawet wzrastająca oczywistość, że pierwiastek ekonomiczny ma pierwszorzędne znaczenie, musieli istnieć ludzie zdolni widzieć rozumność przetworzeń, dokonywanych nad nimi i około nich, lubo nie przez nich. Musiała istnieć indywidualność zdolna rozpoznać siebie w tem, co ją i jej siły przekraczało.

Niesłychanie ważną jest rzeczą, byśmy zrozumieli, że to, co ukazuje się nam jako ograniczoność dziejowej epoki, było właściwą jedyną treścią myśli tej epoki, jedyną rzeczywistością tej myśli, nią samą. Tu bowiem właśnie najtrudniej jest wyzwolić się całkowicie od racyonalistycz-

nego złudzenia, które okazuje nam myśl, jako coś niezależnego od życia, tworzącego ponad niem swą własną płaszczyznę. Tu przecież idzie nam o samo powstanie takiej myśli: skąd może powstać siła, pozwalająca wierzyć, że on tworzy w swem życiu, nie to, co bezpośrednio przeżywa, lecz jakąś inną, niezależną od bezpośrednich doświadczeń, bardziej podległą myśli i woli rozumną rzeczywistość. A racyonalizm zawiera w sobie zawsze t a k i e p o d w ó j n e ż y c i e. Życie podwójnem życiem, życiem empirycznem, które przeżywa nas raczej, niż jest przeżywane i życiem, jako wykowaniem pewnego planu, stało się jedną z najbardziej zasadniczych, najgłębiej tkwiących w nas przyzwyczajeń kulturalnych. Nie dostrzegamy nieraz tego, że w ten sposób żyjemy i ujmujemy rzeczywistość: tak dalece ten rozszczepiony i rozszczepiający stosunek zrósł się z naszą naturą, że wydaje się nam bezpośrednim. Nie zastanawiamy się nad nim; dla każdego z nas osobiście każde wydarzenie jest najpierw wydarzeniem, a potem, a raczej jednocześnie, szczeblem w jakiejś karyerze: nie zdajemy sobie sprawy, że ten ostatni punkt widzenia wnosi hypotezę i to hypotezę zawisłą od naszej woli i jej powodzenia. Wkładamy nieustannie w samą treść zdarzeń sens, który z nich mamy właściwie dopiero czynem wydobyć. Historycznie, racyonalizm był i jest tem samem. Ujmuje on jako rzeczywistość, jako jej właściwość p e w n e f o r m y psychiki ludzkiej, formy zatem, których objektywne znaczenie zależne jest od sił, jakiemi ta psychika rozporządza, lub które niezależnie od niej zdążają w tym właśnie co i ona kierunku. Dzisiejszy filozoficzny sposób widzenia historyi polega na nieustannem deracyonalizowaniu jej, na ukazywaniu poza uproszczoną przez racyonalizujące szematy po-

wierzchnią życia różnych grup, które uznawały warunki swego istnienia za właściwości bytu.

Gdy szukamy w ten sposób pochodzenia racyonalizmu, odnajdujemy takie mniej więcej określone grupy i prądy, z których czerpał on swe siły:

a) dyplomatów i prawników, którzy usiłowali tworzyć grunt dla redagowania kwestyi rozstrzyganych przez siłę,

b) ludzi wojennych, zajmujących się techniczną stroną wojny — artyleryą, sztuką oblężniczą,

c) finansistów, ludzi stykających się bezpośrednio z materyalną stroną życia,

d) wszystkich, co usiłowali zdobyć stanowisko w społeczeństwie lub poprawić i rozszerzyć zdobyte i musieli widzieć życie z punktu widzenia celowości, planu.

To były prądy rodzące się z samej rzeczywistości, stanowiące bezpośrednią materyę psychiczną, sprawdzian dla bardziej rozległych i dumniejszych konstrukcyi.

Tu zaś mamy dwa prądy, nie zawsze zgodne z sobą: z jednej strony humanistów, literatów, dla których kwestyą zasadniczą była praca nad ujednostajnieniem, uprawidłowieniem języka, z drugiej, przedstawiciele nauki ścisłej, matematyków, którzy zrozumieli znaczenie zbiorowej, dającej się konstruować pracy, i pracowali nad ustaleniem ogólnych założeń hypotetycznych i metodologicznych. Wspomnienia klasycznego republikanizmu, ożywione przez ruch renesansowy i reformacyę dawały powstającym tu stanom pewne ciepło etyczne, które w każdej chwili po zetknięciu z rzeczywistością dziejową, rozwinąć się mogło i rozwijało aż do całkowitego tragizmu. W ten sposób ponad krwawym chaosem dziejów rodziła się koncepcya życia

jako wielkiego planu. Im szerzej ten plan był pojmowany, tem większego natężenia woli wymagało jego wykonanie, tem głębiej, całkowiciej, trzeba było odcinać się od życia chwili, aż wreszcie na szczytach samo życie jako takie stawało się tylko organem, mniej nawet: pozorem planu dokonywającego się, a raczej dokonanego raz na zawsze. Racyonalista czynił logiczną i metafizyczną właściwość bytu z tego, co było formą jego woli. Wreszcie wola jego oddzielała się od niego: stawała się tak doskonała, że sam racyonalista przestawał być jej potrzebny. Ze świata stworzonego przez Spinozę nie było nawrotu do samego Spinozy.

I tu jest zasadnicza sprzeczność racyonalizmu: z metody życia staje się on, rozwijając i nabierając samowiedzy, zaprzeczeniem życia. Nie wystarcza nam jednak taka jego krytyka. Mniejsza o to, czem jest racyonalizm w swem własnem mniemaniu. My musimy zrozumieć, czem jest on, jako rzeczywistość, jako konkretny fakt życiowy.

Gdy zastanowimy się nad najskromniejszą, najbardziej umiarkowaną w swych założeniach postacią racyonalizmu, nad planowością osobistego życia, spostrzeżemy, że każdy plan i prawidła zapewniające jego wykonanie zależą nie tylko od jednostki i jej woli lub energii, ale także od stosunku, w jakim wola ta i energia pozostaje względem całego układu zbiorowego życia, t. j. życia wszystkich innych jednostek i stwarzanych przez nie ogólnych warunków. Warunki te zmieniają się nieustannie i nieustannie zmienia się samo życie. Ale dla racyonalisty plan życia to jest właściwość świata, moralności, logiki, coś niezmiennego; może on po części zgodzić się, że nie znalazł on sam tej właściwości, nie poznał jej, ale wierzy w jej

istnienie; nie może zrozumieć, że najgłębszą prawdą życia jest jego konkretna, różnobarwna gra, dopuszczająca właściwie tylko indywidualne wypadki, a nigdy rozwiązania. Racyonalista wierzy w rozwiązanie i gdy spostrzeżemy, że jest to jego najgłębsza właściwość, przekonamy się, że związana jest ona z wiarą w stałe i jakby niezależne od samego życia formacye, stanowiska społeczne. Jest rzeczą zdumiewającą, jak mocno zakorzenione jest przekonanie, że można żyć nie żyjąc i że to nawet jest najwyższą formą życia. To, co tworzymy, w co wkładamy indywidualność naszą, to jest osobiste, indywidualne, ważne jest to, co nie jest z nas, lecz z istoty bytu, z pewnych prawideł. Życie to jest rzecz błaha: ważną rzeczą jest kierować życiem, być cząstką zorganizowanej woli, a raczej zorganizowanego świata. Najgłębszą życiową podstawą racyonalizmu jest dążenie do stanowisk, pozwalających mówić, żyć nie w swojem imieniu. Posada, stanowisko, karyera, władza są to wszystkie najsilniejsze, gdyż pozalogiczne racye ludzi, nie mogących obejść się bez wiary, że świat jest bezwzględnie logiczny. Myśleć o sobie nie w kategoryach tworzenia lub wytwarzania i pomimo to myśleć, a więc żyć świadomie, to jest podstawa racyonalizmu. Widzimy, że zależy on od pewnej stałości społecznego twórczego życia i od tego wreszcie, by w życiu było miejsce na niezależną od tworzenia i wytwarzania martwą wolę.

Racyonalizm jest logiką z punktu widzenia życia, pojmowanego jako uporządkowana eksploatacya. Własna praca ukazuje się nie jako two-

rzenie, lecz jako formalność dająca dostęp do udziału w powszechnie i prawidłowo eksploatowanem życiu. Tylko w społeczeństwie, w którem spożycie ukazuje się w formach całkowicie oddartych od wytwarzania, możliwem jest rozpowszechnienie takiego poglądu, że indywidualne życie jest obojętną, przypadkową rzeczą, czemś drugorzędnem, ważnem zaś jest życie narzucone, uporządkowane przez wolę niezależną od tego indywidualnego życia, życie jako metoda zapewniająca udział w spożyciu. Logika racyonalistyczna jest apelem do gotowego świata: trzeba tylko dowieść, że się ma wobec niego racyę. I gdy niezaspokojeni, niezadowoleni opierają swe żądania na racyonalistycznych, tak łatwo trafiających do przekonania argumentach, możemy z góry wiedzieć, że ruch ten niezależnie od tego, skąd rekrutuje swych stronników, myśli o sobie w kategorych nie tworzenia, lecz eksploatowania stworzonego. Wszytko, co opiera się na założeniu równości, jest punktem widzenia karyerowicza, nie tworzącego człowieka. Prawo, to jest konkretna nierówność t. j. władza moja nad pewną częścią rzeczywistości, którą ja tylko umiem stwarzać, która więc odemnie zależy. Walka o prawo to jest walka prowadzona przez tych, co są odmienni od innych przez to właśnie, że każdy w swej dziedzinie tworzy coś jedynego. Kto nie tworzy nic w żadnej dziedzinie, nie ma żadnych praw i istotnie równość jest bezwzględna między ludźmi, o ile pojmowani są oni jako bezużyteczne i nietwórcze liczby w statystyce spożycia. Prawo nie rodzi się ze spożycia, które jest bezpłodne; prawo nie jest fikcyą, jest to

życie stwarzane przez człowieka i wywalczające sobie uznanie wobec innych form życia. Niema praw stałych, chyba w lazaretach i aby być kimś w społeczeństwie, trzeba być kimś wobec przyrody, t. j. umieć z jakiejś dziedziny żywiołu tworzyć rzeczywistość posłuszną naszej woli.

Racyonalistyczna kultura myśli i karyerowiczowstwo, a więc nieustanny dopływ nowych sił do kadrów eksploatującej wytwórczości i twórczość armii opartego na posiadaniu społeczeństwa, pozostają w bezpośrednim związku. Świat nie ma żadnych gotowych, danych własności; świat nie jest niczem, co można określić słowem, świat jest czemś, w czem nasz wysiłek pozostawia mniej lub więcej trwałe skutki. Co umiemy stworzyć ze świata, w jaki sposób umiemy w nim utrwalić siebie, myśl, co wywalczyć w nim — to są pytania nasze. Wiem dobrze, że nie jest to popularny ani łatwy sposób myślenia; jest jednak prawdziwy i to pewna, że w jego kierunku posuwa się myśl nowoczesna. Poeci i powieściopisarze angielscy, ta istotna przednia straż naszej rasy, w ten sposób uczą nas myśleć, to bywa samem założeniem ich utworów, które dlatego właśnie tak trudne wydają się nam nieraz, tak dziwne, tak niepodobne do niczego, cośmy dotąd znali. Człowiek jako twórca rzeczywistości, życia swego, o tyle tylko godny myśli (nie litości — to inna sprawa) o ile umie tworzyć, jest w stanie rodzić fakty, jak mówi Meredith o Lassalle'u. I odrazu wchodzimy w inny świat: wrażenie przestaje określać literaturę, przedmiotem jej staje się człowiek, jako źródło, forma, wola, jako jej rozwinięcie: co rodzi się z niego? — jeśli nic — nic nie możemy o nim powiedzieć. Meredith, Browning, Stevenson, Kipling,

Pater nawet lub Newman dają się objąć pod jeden ogólny punkt widzenia z tego tylko stanowiska. Gdy przemyślimy je głębiej, spostrzeżemy, że rozrasta się ono na całą literaturę, która myśli o człowieku zawsze jako o sprawcy rzeczywistości. Nabiera się przekonania, że ta literatura jest istotnie klasyczną literaturą naszego nowoczesnego świata, tu religia bywa nowoczesną, bardziej nowoczesną niż gdzieindziej myśl przeciwko niej zbuntowana, tu twórczość ukazuje się przed umysłami nietylko jako zadanie, ale jako prawidło.

Pragnąłbym, byśmy nauczyli się żyć skarbami tego świata: wierzę w głęboki instynkt tych wszystkich, co nawołują nas do zbliżenia się do tej kultury, wychowywania się na niej. W tym świecie twórczości zachowawczość bywa najgłębszą formą rewolucyi. Duch tu wyrasta z życia, wrasta w nie i ten rytm istnieje tu i ustala się w pewnych szczęśliwych indywidualnościach. (Meredith! — wychowawca niezrównany, nasz klasyk dzisiejszej doby, Platon o duszy, która umie być tak głęboko żywiołowa, po raz pierwszy istniejąca jak świat Shakespeare'a i w tym Platonowskim świecie Kordelia i Giulieta są tem, czem dla Ateńczyka byli jego młodzieńcy! Newman, człowiek, który miał prawo powiedzieć, że nigdy nie zgrzeszył przeciwko duchowi światła, t. j. wewnętrznemu przeświadczeniu i tylu innych). Ci ludzie czują się twórcami swojej powszedniości, dlatego umieją oni żyć nie napotykając jej nigdy; tacy poeci, jak Wordsworth, tacy myśliciele, jak Myers, w tym świecie tylko są możliwi. I to jest ważne: tu przyroda, żywioł są obecne nieustannie. Nie wystarczy, gdy wykażemy się z takich lub innych racyi wobec naszej,

ludzkiej myśli, naszego, ludzkiego sentymentu, musimy znać swe podstawy w świecie, który jest poza człowiekiem. Najgłębsza nasza odpowiedzialność jest wobec tego świata i te rozdziały *Etyki* Herberta Spencera, które on poświęca tej sprawie, są niezmiernie ważne i prawdziwe. Ludzie nie mogą nam dać słuszności, której nie zdobyliśmy, ani odjąć jej, jeżeli nie mamy jej. Najważniejszą i rozstrzygającą sprawą jest, kim jesteśmy jako życie, jako dokonywany przez nas proces biologiczny, jako twórczość nasza w żywiole i wobec niego. Angielska myśl wywodzi społeczeństwo, ojczyznę z nieustannie poskramianego żywiołu, z twórczości w nim: jest to ojczyzna godna narodu, który wydał twórcę Lira.

Wszelki racyonalizm liczy się z tem, co istnieje już jako opinia, nie może przekroczyć tych granic. Takim był racyonalizm nawet w swych heroicznych czasach: istniał jako opinia, a był siłą twórczą tylko dlatego, że grupował koło siebie siły zwyciężające w życiu. Zasadnicze nieporozumienie polega tu na tem, że przypisujemy racyonalizmowi to, co było dziełem tych grupujących się i porozumiewających za jego pomocą procesów życiowych. Trzeba raz na zawsze rozstać się z uproszczoną i upraszczającą historyą, która jeździła jak po relsach od stacyi do stacyi: — stacya Galileusz, stacya Locke, — Shaftsbury, — Voltaire — rewolucya. Nieskończenie mało ciekawym wydaje się nam ten sposób myślenia. Niema w nim miejsca na zagadnienia jedynie ważne, dotyczące życiowego znaczenia tych faktów, które zostają tu zeskamotowane wprost poza abstrakcyjnemi

klasyfikacyami. Widzieliśmy różne prądy, różne dążenia i fakty życiowe, które stanowiły osnowę historycznej rzeczywistości, ukrywającej się poza „racyonalizmem". Więc dajmy na to racyonalna sztuka wojenna. Przemyślmy psychologię nie tylko już wielkich postaci: Louvois, Vaubana, Turenna, Malborougha, Fryderyka, ale ich podkomendnych współpracowników, cały świat życia, woli, dzikiego okrucieństwa, łupiestwa, męstwa, wiary, który tworzył ową posłuszną rozumowi siłę militarną. Rozum poprzez nią stwierdzał, że istnieje, że stwarza. Przeciwnie: był stwarzany; stwarzany przez całą tę rzeczywistość, która dostarczała żywego materyału, żołnierzy, tworzyła ludzi posiadających w sobie instynkty dające się przetworzyć na chłodne męstwo, wreszcie wodzów, co spoglądali na Europę jak na szachownicę. Cały irracyonalny świat jest w tem: od fizycznego głodu do religijnej wiary, od cielesnego męstwa do rycerskiego poczucia honoru, tworów duchowych, które zostały wyhodowane przez zbiorową pracę człowieka. To wszystko musiało istnieć, aby mogła powstać wola i myśl militarna tworząca plany. Dla myśli jednak to było jej dzieło. To samo z finansistą: życie gospodarcze, ten wytwór energii utrzymywanej przez potrzebę, wychowywanej przez obyczaje, wymagania religijne, dumę zawodową, wszystkie żądze i wszystkie obowiązki — ukazuje się tu jako dzieło prawodawcy i administratora. Prawodawca, administrator, polityk porozumiewają się zapomocą tych pojęć, tych stanów myśli, które są im wspólne, a więc najogólniejsze. Logiczny mówca staje się reprezentantem stwarzającej życie woli.

Proces zostaje doprowadzony do końca: jako typ życia zostaje pojęta myśl, umiejąca się jasno wysła-

wiać. Wysłowienie rozwiązuje wszystkie zagadki. Ta ciemna wola, która wypracowywana jest w konkretnych, nieskończenie różnych postaciach życia — tu ujmuje siebie jako w dziedzinie swobody, w samem słowie, w czystem wypowiedzeniu. Człowiek rozstrzyga o sobie. Ujmuje siebie, jako swój własny stwórca: czem będzie, to od niego zależy. *Słowo*, to jest to, co on wie o życiu, o wszystkiem, o sobie; słowo dla tych ludzi, to świat cały, nie dostrzegają oni, że jest on między nimi, a żywiołem. Władają niem, a ono odzwierciedla im rzeczy, władają rzeczami więc. Zmiany retoryczne, dylematy logiczne są tu widziane jako zmiany w samych rzeczywistościach. *Hier sitze ich*. Biedny Prometeusz! Cóż za nieprawdopodobna skała — podnóżek pani Pompadour, du Barry, północnej Semiramidy. Słówka, które tu padają, są rzeczami: niema ani promienia dowcipu, któryby nie był strumieniem krwi, górą dźwigniętego wysiłku: — od Syzyfa, od pytekantroposa do opata Galliani — cała ta droga, cała ta masa woli, wysiłku, wiary, obyczajowo jest w tem słowie, świat będzie tem, co ono postanowi. Nie, — świat będzie tem nadal, czem uczyni go zbiorowy wysiłek, to jedyne, co jest między nami, a nocą. Odwróciliśmy mit o Kronosie, przekształciliśmy go raczej: — obraca on druzgocące koło, ale siła, która jest w tym obrocie, tworzy to, co było wolą zdruzgotanych. Czas jest wolą, glebą, w której trzeba umrzeć i choć nieznane nam są prawa dojrzewania, to jedno jest w mocy człowieka: umieć swoje przemijanie, czas swój, życiowy potok przepoić naszem jestestwem, by istniało ono w duszy potomnych. Nie to ma znaczenie, co czyni nam życie zrozumiałem, lecz to, co określa nasz wysiłek i naturę naszego wysiłku.

Tak nieprawdopodobnem, nieludzkiem jest prawdziwe ludzkie istnienie; tak trudno nam w nie uwierzyć. Myślimy zawsze właśnie tem, co już nam się wydaje osiągniętem, dostatecznem, zadomowionem: czynimy z całego naszego gatunku wielkiego karyerowicza istnienia, który chce żyć po to, aby żyć nie potrzebować, aby życie — tworzenie rzeczy nowych, niepokój, wysiłek, stały się zbyteczne — i rzecz najdziwniejsza, staramy się wykazać, że ten zanik życia jest nie tylko celem, ale nawet źródłem i przyczyną. Świat cały istniał od początku jedynie jako tak lub inaczej pojęta treść logiczna: — na początku było słowo — to mistycyzm, ale na początku był atom, jon, chaos, panpsychem — to trzeźwość. Istnieją bowiem te rzeczy poza dziedziną ludzkiego słowa i to określonego słowa. Na początku było słowo — to prawie samopoznanie filozoficzne. Nic bezpłodniejszego niż myśl o początku, gra w słowa, zawsze już tylko retoryka, literatura, poemat, zaklęcie. Haeckel — szkaplerz przeciw klerykalizmowi, jak są przeciw bolom zębów. Na początku! — Człowiek nie wie nic o początkach ani końcach: wie, co zdołał stworzyć wśród sił, pośród których jest siłą. To jedno tylko. Słowo z niego wychodzi i do niego wraca. Jedna tylko siła: z u ż y c i e własnego, jedynego życia zapładnia czas. Czas, nasze przemijanie, śmierć: tak, poprzez nią działa to, co zdobyliśmy w życiu, ale tylko to, co zdobyliśmy; sama przez się jest ona bezpłodna. Twórcze męstwo, nieustanne, nie przemijające, wieczny wysiłek i tęsknota, wszystko, co te moce w nas stwarza, co każe dźwigać się ramionom, nie spoczywać myśli, wszystko, co budzi i co ożywia naszą zbiorową, wszechludzką zawziętość czynu, pracy i tworzenia, jest ostatnim dostępnym nam wyrazem naszej prawdy. Nie

wierzy się Prometeuszom, którzy nawskroś są pewni, że mają racyę. Posłannictwem każdego pod słońcem człowieka jest on sam; nie może on tej misyi dowieść, gdyż gdyby to było możliwe, on sam byłby niepotrzebny.

Człowiek nie może być nigdy niepotrzebny. Temu *essai* potrzebny jest czytelnik, ktoś, co go zrealizuje, odgadnie w sobie. To nie jest rzecz, która ma być wypowiedziana, jest cała na wskróś do przemyślenia, a nie myśli się szeptem uczącej się posłuszeństwa duszy — rozbudzić życie, to znaczy wykoleić nałóg. Czytelnik nie powinien być przekonany, że nie zrozumiał, gdy myśli jego wprawione są w stan niepokoju. Myśleć, to znaczy mieć niepokój płodny: rezultat lektury jest w wyniku rozbudzonego przez nią procesu. Być może, filozofia nie prędko jeszcze przestanie być dla polskiej myśli oświeconej tylko dysonansem. Jeżeli wyda się to zarozumiałem, spójrzcie w lustro, czyście już tak bogom podobni, bo podobno dla nich tylko, jeśli są — świat jest jasny, harmonijny, prosty, zaspokajający jak owa parmenidesowska sfera. Sztuka odnajduje dla każdej duszy jej kryształ, tworzy z niej wszechwładnego Boga. I to nawet jest probierz sztuki, czy ma ona swój świat z kryształu; swój świat, w którym rozkazuje i milczy. Sztuka tworzy s t a n y ż y c i a tak skoordynowane, że wytaczają się one z naszej piersi i zdają się trwać. Sztuka tworzy to, do czego racyonalista dąży. Jest zawsze na szczytach racyonalizmu, najuboższego nawet — pewne zadowolenie, osobliwszej natury zjawisko: stan estetyczny bez artyzmu, — dowieść, to znaczy wywołać to wrażenie. Racyonalista jest człowiekiem, który czyni ze swego mózgu, co jest *par excellence* organem naszej pracy, organ użycia. Człowiek, co wszystkiego dowiódł, jest tylko dyspeptykiem, co właśnie odnalazł

swą dyetę. Powiedzą mi, że mózg jest subtelnem narzędziem; tak, ale wsłuchiwanie się w działanie organu jest tylko chorobliwym symptomatem, nie samokontrolą. I gdy udamy się do wielkich racyonalistów, na dnie odnajdziemy zawsze pragnącego wyzdrowieć człowieka: ale historya nawet w najstraszniejszych swych czasach nie była nigdy tylko chorobą: a choroba „człowiek" dla nas jest nieuleczalna.

1910.

ALFRED LOISY I ZAGADNIENIA MODERNIZMU KATOLICKIEGO.

Ludzie, którzy spodziewali się, że psychologia religii wywołać może niezmiernie głębokie zmiany w najogólniejszych i najważniejszych warunkach i podstawach naszego życia myślowego, nie mają prawa się uskarżać, że nadzieje ich zostały zawiedzione. Sądzę, że mogliby oni raczej ubolewać, że zmiany sięgają zbyt głęboko. Badania nad życiem religijnem doprowadziły do całkiem nowych zapatrywań na naturę całego naszego duchowego życia, ale właśnie dlatego zmiana dotyczy nie tylko religii, ale i nauki, nie tylko wiary, ale i rozumu. Racyonalizm zapoczątkował metodologiczne i systematyczne badania nad życiem religijnem, „objawieniem", „nawróceniem", „mistycyzmem", ale jednym z najbardziej niewątpliwych wyników tych badań jest przezwyciężenie racyonalizmu. Zaczęliśmy tak dalece pojmować objawienie, wiarę, jako fakt życia duszy naszej, że z kolei stało się dla nas zagadnieniem, w jaki sposób dusza ta obywa się bez tych rzeczy, organów, form swej twórczości. Religia stała się zjawiskiem ludzkiem, przestała być czemś nadprzyrodzonem w dotychczasowem, w części zresztą fikcyjnem, stworzonem przez ograniczoność racyonalistycznej polemiki antireligijnej znaczeniu, ale natomiast racyonalizm przestał być

normą, naturą życia duchowego, wogóle, stał się czemś problematycznem. Gdy się bierze do ręki po przestudyowaniu *„Świadomości religijnej"* J a m e s a — jednej z najważniejszych książek naszej epoki, szkic R e n a n a *„O metodzie doświadczalnej w religii"* dostrzega się od razu przebytą odległość, odległość tak wielką, że przekroczony został ten punkt, w którym według Hegla ilość staje się jakością. Tam, u Renana mieliśmy do czynienia z człowiekiem, który sądził, że ta forma życia, którą on reprezentuje, jest bez wątpienia wyższa od innych, ponieważ tak lub inaczej góruje nad niemi w jego psychice. Już sam fakt, że dzisiaj tego rodzaju powiedzenie jest możliwe, świadczy, jak bardzo zmieniły się widnokręgi filozoficzne. Sama psychika jest dziś problematem i bodaj, że już mamy do czynienia z ostatnią generacyą logików, wierzących jeszcze, że myśl zdoła, nie wychodząc poza własne granice, stworzyć dla siebie rękojmię i sprawdziany. Rozum *„raison raisonante"* przystępował do wszystkich zagadnień, do form życia, jakby z jakichś wyżyn i jakby z zewnątrz dlatego, że nie był w stanie stworzyć życia religijnego, chociaż z niego powstał, czuł się wyższym niż ono. Czuł się on całem i jedynem życiem duchowem.

W wymienionym szkicu Renan zastanawia się nad możliwością sztucznego, eksperymentalnego wytwarzania religii (byłoby rzeczą ciekawą, jaką anatemę wywołałby ten szkic w Carlyle'u). U Jamesa mamy już ten stopień rozwoju tej gałęzi badań, że zostało ujęte głębsze i od rozumu i od religii twórcze życie ludzkości, które dźwiga z siebie i rozum i wiarę. Życie to musi być ujmowane w kategoryach dostatecznie rozległych, by mogły i rozum i wiarę z siebie wyłonić. Religia zostaje tu pojmowana i badana z punktu widzenia tworzącego

i przekształcającego się życia psychicznego i z natury rzeczy z tego punktu widzenia zagadnieniem staje się, w jaki sposób rozum wierzy w siebie. Pod wyłącznie intelektualistycznemi konstrukcyami myśli odnajdujemy wysoce skomplikowane i bezwzględnie pozaintelektualne racye, które wyłącznie i jedynie utrzymują rozum na powierzchni naszej świadomości, poza ciągłością logicznych konstrukcyi odnajdujemy ciągłość stanów uczuciowych i stanów woli, poza temi nie intelektualnemi lecz psychicznemi podstawami rozumu, nauki, odnajdujemy pozapsychiczne, indywidualne i zbiorowe stany życiowe, których trwanie i ciągłość jest jedyną i wyłączną rękojmią trwania i ciągłości rozumu. Racyonalizm istnieje jedynie jako pewne dzieło irracyonalnych, alogicznych sił życia, stworzone przez nie dla pewnych irracyonalnych, pozalogicznych celów. Religia jest dziełem człowieka — mówił racyonalizm, musimy więc zrozumieć, w jaki sposób człowiek ją wytworzył: jest ona dziełem nie rozumu, lecz głębszego, niż on i wcześniejszego, niż on, życia, musimy więc zrozumieć, jak wogóle myśl i jej twórczość wyłania się z naszego życia, w jaki sposób i w myśl jakich praw utrzymują się one na jego powierzchni. Od razu więc sprawa postawiona była w ten sposób: istnieją inne prócz rozumu tworzone przez samo ludzkie życie typy świadomego życia duchowego, rozum jest jednym z nich, na czem polega jego znaczenie i indywidualność pośród innych? Dzisiejsza sytuacya nie jest pozbawiona humoru; psychologia religii, ten benjaminek racyonalizmu wykuła przeciwko niemu najskuteczniejszy oręż. Haeckel i Le Dantec, Ostwald i Spencer nie mogą stawiać żadnego oporu w zetknięciu z metodami wyrobionemi w walce z najbardziej subtelnemi postaciami ontologizmu

i racyonalizmu teologicznego. Można spodziewać się, że po pewnym czasie powstanie sympatya pomiędzy wywłaszczonymi teologami i dogmatykami wszystkich odmian; myślę, że stan dusz niejednego z kongresów socyal-demokratycznych ma wiele rysów powinowactwa ze stanem dusz tych kardynałów i teologów, którzy redagowali pismo papieskie przeciwko modernistom, a już pomiędzy przeciętnym modernistą a przeciętnym rewizyonistą zbliżenie jest bardzo łatwe i jeżeli nie powstaje, to jedynie dzięki przypadkowi. Kardynał czy arcybiskup Mercier musi czuć naprawdę sympatyę do Haeckla, Huxleya i t. p. umysłów, z którymi zżył się i do których się dostosował; należą oni istotnie wzajemnie do siebie, dopełniają się tak, jak pan Niemojewski i katechizm Puciatyckiego lub historya świata Kozłowskiego. Tego rodzaju poczucie solidarności byłoby najzupełniej słuszne.

Powstaje dziś w Europie nowa struktura umysłowa, nowy sposób myślenia o wszystkich sprawach i o samem myśleniu. Przeciwnicy, którzy toczyli pomiędzy sobą walki na dawnym poziomie, stają się dla nas niezależnie od kierunku, jaki reprezentowali, przedstawicielami minionej epoki, a gdy usiłują utrzymać swe stanowiska intelektualne i wpływy, reprezentantami istotnej reakcyi, chociażby wyrazy postęp, rewolucya nie schodziły im z ust; dziś się żąda od myśliciela nie tej lub innej intencyi, lecz skutecznej i czyniącej zadość wymaganiom dzisiejszej kultury, metody. Wiemy, że wszystko, co istnieje dziś jako forma kultury, jest naszą własną przez nas stworzoną siłą, nie odrzucamy dziś niczego a priori; pragniemy posługiwać się całą zastaną kulturą, nie uronić żadnego skupienia wzruszeń i woli, jakie zostały przez człowieka stworzone, lecz

posługując się wszystkiemi, pragniemy tworzyć swobodnie i świadomie rządzące sobą życie ludzkości, a właściwie życie składających się na tę ludzkość swobodnie rządzących sobą narodów. Wiemy zaś, że każda psychika może i musi tworzyć z samej siebie.

Wszystkie postacie wiary i myśli polskiej są dla nas organami samowychowania woli polskiej, z nich tylko i w nich zdoła życie polskie wyrobić taką obyczajowość, taką wolę, myśl i wiarę, aby naród nasz stał się istotnie swobodnie i świadomie stwarzanem dziełem rządzących sobą, bez żadnej sankcyi prócz własnej woli, polskich robotników. Tego żądam od myśli, by była wysiłkiem w tym kierunku, by stać się istotnie mogła organem tak wychowującej się woli. Mówię wyraźnie, że przez dziesiątki pokoleń jeszcze jedynem zwycięstwem polskich robotników będzie to tylko, że przyszłość swego narodu tworzą, że obiecuję im wielkość narodu, nie szczęście własne, że wreszcie nie jest godną człowieka rzeczą oglądać się za innym sprawdzianem prócz tego, iż pozostawiamy w życiu posiew, któremu wola nasza poprzez potok śmierci przytwierdza. Mogę tak mówić, bo nie widzę, ani nie chcę innej dla siebie nagrody, bo sam jestem z tych, co nie mają i nie chcą mieć przed sobą niczego, prócz pracy. Przedewszystkiem zaś wiem, że mamy bronić samego zagrożonego bytu narodowego, bo jego istnienie i moc jest jedyną rękojmią, że wola nasza wogóle jest czemś wobec tych potęg, co stanowią, czem ma być człowiek i ten świat, którego jest on odpowiedzialnym współtwórcą; w metafizycznym świecie istniejemy tylko jako uczestnicy polskiego chóru, że posłużę się tu wyrażeniem Krasińskiego, lub nie istniejemy wcale. Jestem dziś we wszystkich partyach, o ile tak samoistność

naszą potęgują i wychowują, jestem przeciwko wszystkim partyom, gdy zwracają się przeciwko tak wytkniętym zasadom. Mówię o tem, bo chcą na moich pracach wypisać ostrzeżenie przed mojemi przewrotnemi tendencyami; jeżeli to, com powiedział, jest katolicyzmem, — jestem katolikiem, jestem maryawitą, socyalistą, narodowym demokratą, bo wraz z nimi wiem, że trzeba kosztem wszelkich wysiłków nie dać się zdyskwalifikować politycznie, że musimy za wszelką cenę wychowywać w sobie kompetentną a zimną i wytrwałą wolę polityczną, że my musimy być tą rzeczą niebywałą: mądrem politycznie społeczeństwem, bo drobne nawet zrzeszenie ludzi nieopatrznych może przy nagromadzonym pod nami jak mina prochowa własnym naszym bólu spowodować następstwa polityczne nieobliczalne, za wyjątkiem tego jednego pewnego rezultatu, że lada strata może być niepowetowana. Ja wiem, czuję stąd, z Włoch, ja człowiek nie widujący miesiącami Polaków, że rośniemy, że rozpoczęły się sprawy decydujące w naszym ludzie wiejskim, że tam już zapoczątkowuje się nowa dusza polska: wierzchem jej płynie entuzyazm, towarzysz niebezpieczny wszystkich zaczynających się ludowych przekształceń; gdybyśmy teraz tę rzecz pewną: wzrastającą moc naszą postawili na kartę rozpaczliwie wprost beznadziejnych rachub politycznych, byłoby to zbrodnią na przyszłości naszej. Dlaczego tu piszę o tem? bo tylko głęboko ustalona wiara daje cierpliwość umiejącą patrzeć poprzez grób nawet, a przezwyciężać nawet żądzę męczeństwa, bohaterstwa i poświęcenia. Nie wiem, czy katolicyzm, wiara najznaczniejszej i najbardziej wartościowej części naszego narodu zdoła, nie zrywając własnej ciągłości, stać się organem woli swobodnie

pracujących ludzi, ale wiem, że jeżeli tak się nie stanie, to nie będzie to skutkiem żadnej sprzeczności zasadniczej pomiędzy głęboką nauką katolicką, bo ta zawiera w sobie tylko wielkie doświadczenia moralne ludzkości, lecz skutkiem organizacyi społecznej kościoła. Zresztą to jest kwestya wtórna, — tu w niniejszej mojej pracy chcę tylko zaznajomić polskich czytelników z pewnymi rysami rzeczywistego stanu tej kwestyi; chcę rozszerzyć zakres swobody i zrozumienia dzisiejszego życia w pewnej przynajmniej liczbie umysłów.

Kto nie rozumie, jak nieskończenie nas osłabia i zuboża powzięte z góry przekonanie, że wszelkie postacie nowoczesnego, intenzywnego i swobodnego życia muszą być przeżywane w formach wykluczających wpływ żywotny i przekształcający na wiarę, organ samowiedzy najgłębszych warstw naszego narodu, nie myślał nigdy o życiu, nie wie, czem jest groza dziejowa. Oto są moje ukryte intencye, nie mam innych; radzę nie wyrzekać się ani jednej myśli krytycznej, przed niczem nie uniżać ducha, ale właśnie nie bać się myśleć i żyć własną duszą. Byłoby z mojej strony wprost niesumiennością, gdybym chciał choć na chwilę wywoływać wrażenie, że mogę mówić w sposób samoistny o specyalnych pracach Loisy. Samo korzystanie z nich wymaga już znacznego przygotowania. Cel mojej pracy jest inny. Za punkt wyjścia służą mi nie komentarze, wstępy krytyczne i zestawienia wielkich dzieł o synoptykach, o czwartej Ewangelii, lecz mniejsze polemiczne książki autora tych dzieł: *„Evangile et l'église“*, *„Autour d'un petit livre“*, *„Simples reflexions.“* Wywołały one wielką wrzawę, stały się powodem licznych polemik, ale niezależnie od ich aktualnego znaczenia, są to prace tak znacznej wartości i tak charakterys-

tyczne, że przestudyowanie ich jest konieczne. Jeżeli dla wielu umysłów nowoczesnych dzieje są jak dla heglisty włoskiego *Imbrianiego* jedynym Bogiem lub przynajmniej jedyną jego postacią dla nas zrozumiałą,*) nie znam dzieł, w których pewne strony „historyzmu" zarysowywałyby się tak wyraźnie i konsekwentnie jak w wymienionych powyżej pismach Loisy.

Loisy powołuje się na kardynała J. H. Newmana i jego genialny szkic *„Development of christian doctrine"* jako na źródło swych najgłębszych poglądów. Newman sam przez się jest człowiekiem, którego życie duchowe lubo na wskróś przejrzyste, przykuwa i niepokoi; widzimy poprzez jego pisma jego styl, arcydzieło ścisłości duchowej, — „joie d'artiste pur" określa go Bremond—, widzimy, jak żyje i myśli ten umysł i dzięki temu właśnie życie to staje się dla nas tak bardzo niezrozumiałe. U Newmana trudności umysłowe, zagadnienia postawione w sposób przerażająco jasny i dobitny nie przeszkadzały wierze, lecz przeciwnie stawały się jakby jej źródłem. Gdy się dobrze wżyjemy w pisma Newmana, ogarnia nas zdumienie, jak nieskończenie biednym kulturalnie umysłem był człowiek, który sądził, że mówi coś o Newmanie twierdząc, że można z jego pism wydobyć coś w rodzaju katechizmu doskonałego wątpienia. Newman widział trudności i zagadnienia światłem właśnie swego niezależnego od nich przekonania. Jego wiara była tego rodzaju, że mogła znieść sam na sam z każdem zagadnieniem, z każdą postacią rzeczywistości, zdającą się jej zaprzeczać. Jest to

*) Carlyle pomimo swej antypatyi dla heglizmu zajmował stanowisko bardzo zbliżone, jak świadczą szczególniej przytoczone na początku trzeciego tomu jego biografii napisanej przez Frouda'a fragmenty niewykończonych pism.

przesada naszych rozbrojonych wewnętrznie, rozsentymentalizowanych czasów, że można wierzyć tylko w to, co już w nas żadnych przeszkód nie napotyka, że można wierzyć tylko w to, co już nie wymaga od nas nieustannej walki z sobą; wiem dobrze, że wszyscy wierzymy do pewnego stopnia wbrew czemuś w naszej duszy t. j. tak jak Newman, ale właśnie dlatego jego *„Grammar of Assent"* jest książką klasyczną. Nie było to żadnym argumentem dla Newmana, że pewnych sfer życia i istnienia nie umiał on widzieć jako to, czem są one z punktu widzenia prawdy, w którą wierzył. Zdumiewająca stronica jego o dzikich zwierzętach jest jednym z tych momentów, w których ta strona jego duszy obnaża się przed nami z prostotą światła dziennego. Ten zdumiewający człowiek widział nietylko trudności umysłowe wiary, ale i jej psychologiczne powstawanie; ukazuje on nam z całkowitą jasnością, z jakich przeżyć i sił duszy organizuje ona swe istnienie w naszej świadomości, jednocześnie zaś każde słowo przez niego wypowiedziane ma akcent wiary źródlistej, tryskającej z wnętrza duszy z mocą bezpośrednią.

Jest to znowu w tej umysłowości rys mający nieskończenie ważne znaczenie: wszyscy znajdujemy się dziś w tem położeniu, że własna nasza wiara, nasze przekonania, cała nasza osobowość moralna są dla nas pewnym poszczególnym wypadkiem psychologicznym, czemś, co umiemy analizować i tłumaczyć, czego geneza jest nam znana. I rzecz charakterystyczna: wydaje się rzeczą konieczną i oczywistą, że takie zrozumienie życiowego pochodzenia i znaczenia naszej wiary musi iść w parze z osłabieniem, z jakąś postacią dyletantyzmu lub nihilizmu jak n. p. u Sainte-Beuve'a, Renana lub Taine'a z przed roku 1870, jak u wszyst-

kich romantyków drugiej połowy stulecia lub tych z generacyi wcześniejszych, którzy obdarzeni byli myślą bardziej przenikliwą i panującą nad wzruszeniowemi konstrukcyami duszy. Dość, byśmy zdali sobie sprawę, że to życie nasze utkało w nas nasz świat przekonań, by przestały one być przekonaniami. U Newmana nic podobnego, i analiza jego życia duchowego przekonywa nas, że brak to właśnie głębokiej jedności i ciągłości w naszem życiu kazał nam szukać w intelektualiźmie ocalenia, jakiego on nam dać nie może. Człowiek jednolity, prawdziwie i głęboko zdrowy wie, że jego myśli wyrastają i wrastają w jego życie i to właśnie sprawia, że ma on do nich zaufanie, i to właśnie nazywa się wiarą. Zastanawia to nas, bo w naszem życiu wiara bywa rośliną gorączkową i gdy nawet podlewamy ją krwią własną, musimy ją najpierw z żył wytoczyć, nie przedostaje się ona bowiem do korzeni naszej rośliny w drodze życiowego krążenia w organiźmie. Dziwnym musi być grunt moralny kultury, w której zrozumienie, że myśli i przekonania wyrastają z jej życia, odbiera tym myślom władzę nad umysłami. Mści się to na ogólnej sytuacyi filozoficznej, gdyż rzeczy dzisiaj tak stoją, że zrozumienie życiowego pochodzenia całego naszego umysłowego dorobku jest pojmowane jako przesłanka uniemożliwiającego już samo umysłowe życie powszechnego nihilizmu. Ponieważ ludzkość to samem swem życiem wytworzyła wszystko, co może się stać dzisiaj treścią psychiczną, nic się nią stać nie może; przekonanie bowiem, że coś jest dziełem człowieka, jest równoznaczne z tem innem, że nie może w takim razie ta rzecz mieć znaczenia dla nas. Jest to istotnie stan przypominający założenia powieści Dickensa „*Wielkie nadzieje*". Niewątpliwie zdajemy sobie sprawę, że wcho-

dzą tu w grę zagadnienia czysto filozoficzne; cała nasza działalność myślowa i poznawcza oparta jest świadomie i gorzej jeszcze, gdyż i bezwiednie, na założeniu, że w jakiś sposób nasza myśl przestaje w pewnych warunkach być dziełem i wynikiem ludzkiego życia a staje się bezpośrednio ujawnieniem pozaludzkiego, i właśnie dlatego poznaniem. Wiem naturalnie, że przebudowa całkowita naszych zasadniczych poglądów na myśl i poznanie jest radykalną i nieuniknioną potrzebą chwili, ale właśnie dlatego musimy sobie zdać sprawę z warunków, w jakich jedynie wykonalnem jest to zadanie.

Póki nasze wewnętrzne, codzienne doświadczenia będą nam narzucały poczucie, że życie jest czemś obojętnem lub pogardy i lekceważenia godnem, póki nasze życie umysłowe będzie dla nas w tej lub innej formie ucieczką od naszej codzienności, póki za sprawdzian naszej niejako wyższości duchowej będzie uchodziło przeświadczenie, że i my już lekceważymy powszedniość własną t. j. póki ideał duchowego życia zawierać będzie jako jeden z pierwiastków swych poczucie, że życie nasze nieustannie nas zanieczyszcza, odbiera świeżość i gwałci, póki nie będzie zrozumiane, że stosunek nasz do nieprzymuszonego następstwa chwil, które oznaczamy mianem codzienności, poczucie samego tego niesfałszowanego potoku, jaki przez dusze nasze przepływa, jest właśnie tym elementem, z którego snujemy wszystkie swe nawet najwznioślejsze dzieła, i że tu musi być ocalone w nas pewne dziewictwo natury, jeżeli naprawdę niema dla nas sam związek pewnych myśli z człowiekiem i życiem czynić je w naszych oczach podejrzanemi, mowy być nie może o rozpoczęciu takiej przebudowy. Tę właśnie myśl chciałbym narzucić moim

czytelnikom z jak największą siłą, że własna ich powszedniość, sposób w jaki z dnia na dzień żyją jest rzeczą najważniejszą: — i każdy młodzieniec, żyjący dziś żądzą prawdy, obcowania z wyżynami ducha, niechaj wie, że wszystko to dla niego zależy od czystości własnej, że to jest sprawa od niego samego zależna, że ktokolwiek mówi z lekceważeniem o życiu powszedniem, o życiu zatem pracy na chleb, stosunków rodzinnych i bezpośrednio nie ideowo ludzkich, mówi, że jest to rzeczą zdrową być dla samego siebie źródłem nieustannego lekceważenia. Kto wżyje się w cudowny świat wczesnej sztuki włoskiej, odczuje wszędzie poza temi dziełami wieki słonecznie i święcie w średniowiecznem rodzinno-municypalnem środowisku dźwiganego istnienia, w którem wyrzeczenie stawało się czemś słodkiem i błękitnem, a to samo poczucie, że codzienność nasza jest właściwą świątynią sprawia, że dzieła Mereditha posiadają w dzisiejszej literaturze wartość niemal jedyną, że niema w nich żadnej żądzy niszczenia, że przeciwnie nigdy się nie jest tak pełnym szacunku dla całości i ciągłości ludzkiego życia, jak gdy się obcowało długo z tym wielkim mędrcem i poetą; a przecież są to rzeczy szczytowe, oddychają głęboką swobodą i to tą właśnie, która takiemu Nietzschemu była gorączkową tęsknotą i niemożliwością. Anglia jest szczęśliwem i bogatem społeczeństwem, ale największym jej skarbem jest to, że ma ona w tym porozdzieranym czasie ludzi stojących na szczycie myśli a jednocześnie silnych przeświadczeniem, że żadne ich dziś nie wyrosło z pogardy dla jakiegoś ich własnego wczoraj. Dzieło zasadnicze Newmana, ta jego dziwna „gramatyka przeświadczenia“, książka, którą tak trudno jest nauczyć się czytać i którą trzeba czytać w związku z poezyą jej au-

tora, jego *Callistą* i przedziwnemi kazaniami, jest właśnie organem naszej chwili, gdy musimy nauczyć się żyć tak, aby wogóle cośkolwiek mogło być dla nas prawdą. Newman wierzy, że jego życie własne jest dziełem jego prawdy, więc gdy widzi on, jak tworzy ono wiarę w tę prawdę, dopełnia to tylko całości i umacnia ją.

Żaden supernaturalizm nigdy nie przeczył, że dusza ludzka, życie duchowe ludzkości są tem medyum, w którem i przez które religia żyje i działa; jeżeli o to chodzi, by w zwięzłej formie wyrazić walkę naszej epoki z samą sobą, powiedzieć można, że lekceważymy dziś wszyscy życie własne i utożsamiamy to obezwartościowanie wewnętrze z poznaniem, naukowością, rozumem. Nie wiemy właściwie, jaka jest nasza wiara, ponieważ nie tworzymy własnego swego życia dzisiejszego, jako czegoś, co jest przedmiotem nie dumy już, ale szacunku; trzyma się przecież to nasze nowoczesne istnienie na całem mnóstwie czynności otoczonych pogardą i sami spełniający te czynności tłumaczą sobie, że jest to coś tymczasowego. Jest w duszy każdego człowieka dużo pierwiastków, które on sam uważa za brud i śmiecie: są całe warstwy, które czują się śmieciem i pocieszają się, że gruntowny porządek przyjdzie niewątpliwie, ale po ich śmierci. Cała romantyka i mistyka rewolucyjna trzymają się w nas na poczuciu, że są w nas rzeczy wymagające zniszczenia, a my ich z własnego istnienia wypruć już nie umiemy. Ludzie o woli chorej i duszy zatrutej wierzą w cud, jeżeli są naturami bezkompromisowemi; jeżeli są to umysły odrzucające supernaturalizm dotychczasowy, wierzą w rewolucyę; gdy wola jest mniej gwałtowna lub choroba bardziej chroniczna wierzy się w czyściec, indulgencye albo postęp i zapew-

niam, że Luter gdyby zmartwychwstał mógłby w agitacyi przedwyborczej i kartach głosowania poznać tego samego Tezla w metampsychozie. Nie widzę powodu, dla którego mielibyśmy do wyboru tylko pomiędzy cudami kleru lub cudami polityków; posiadamy jeszcze to trzecie wyjście: taki stosunek do życia własnego, aby nie potrzebowało ono być przeistaczane w naszych oczach; jest ono właśnie dla każdego z nas sprawą jego osobistości, więc czemś niezastąpionem i swobodnem, a jednocześnie jedynym gruntem, na którym dojrzeć może dla nas wszelka wiara i wszelka wartość. Nasz sposób odczuwania życia codziennego i bezpośredniego, naszego życia jest gruntem, na którym rosnąć będzie i rosnąć może to tylko, co na takim gruncie, jakim uczyniliśmy to życie, krzewić się i rozwijać może. Jeżeli odczuwamy je jako coś, czem nasze duchowe ja gardzić tylko może, ja to będzie zawsze wygnańcem w naszem własnem wnętrzu. W pewnej chwili wystąpi w naszem życiu duchowem, w jego wynikach nasz życiowy stosunek do tych dziedzin; chociażbyśmy wmawiali w siebie, że życie jest sprawą błahą i pozorną, nie zmieni to faktu, że rozstrzygającą rzeczą jest właśnie ono, ten nieustanny użytek, jaki czynimy z naszego czasu, tego czasu, który jest zakresem naszej mocy nad nieustannie w nas dokonywaną twórczością, której imię jest człowiek.

Rzecz zdumiewająca. Wszyscy mówimy o biologii, przypisujemy tej nauce i jej wpływowi na wszystkie gałęzie myśli przełomowe znaczenie, i jednocześnie cała nasza wyższa kultura opiera się na nieuświadomionem i dlatego szczególniej trudnem do zwalczenia przekonaniu, że można uczynić czemś jakby nie istniejącem codzienne nasze życie, mocą którego istniejemy. Wie-

rzymy naprawdę w to tylko, co wyrasta w naszych oczach, w naszem nieustannem poczuciu, z naszego życia codziennego. Dzisiejszy naturalizm, pozytywizm, dzisiejsze upodobania do panteizmu, jako rzekomo szczególnie głębokiej formy życia religijnego, wszystko to jest wyrazem tego stanu rzeczy, w którym nikt nie chce utożsamiać się z własnem bezpośrednio, dzień po dniu, wytwarzanem życiem. Nikt nie widzi w życiu, jakiem żyje, drogi do wartości, stąd więc wartość może tu wyrastać nie jako bezpośrednie nasze osobiste dzieło, lecz niezależnie od naszej intencyi, od bezpośredniego znaczenia naszego życia, więc jest ona tylko wynikiem procesu, ewolucyi itp. Gdy my w naszem własnem osobistem życiu mamy coś, co jest dla nas wartością, jest to coś bezpośrednio niezwiązanego z rzeczywistością; jeżeli chcemy stworzyć w sobie warunki psychiczne wiary w tę wartość, musimy w ten lub inny sposób przedtem unicestwić, zaprzeczyć rzeczywistość, dowieść sobie, że jest ona nie tem, jako co jest przeżywana. Renan jest bardzo ciekawym przykładem tych wahań, jakie zachodzą w nowoczesnej świadomości pod wpływem tych czynników. Rozpoczyna on, dajmy na to, od stanowiska, dla którego życie jest procesem nie posiadającym pewnego i jasnego stosunku z wartością, — wartość jest szczytnem złudzeniem; po pewnym czasie, gdy widzi on, że wyrasta ona z życia, w którem początkowo nie mógł on jej odnaleźć, zaczyna on czuć, że historya ją właśnie wytwarzała. Gdy więc z początku wyprowadzenie pewnych faktów życia duchowego było w jego oczach pomniejszeniem ich, teraz znowu to samo odkrycie związku historyi z tymi faktami zmienia pogląd na tę ostatnią, staje się ona w jego oczach życiem wartości; i widzimy, że panuje nad tą myślą niepewność, czy

własne życie pisarza jest wartościowe; on sam nie jest pewien, czy stwarza w niem wartość i nie wie, czy zostanie ono w sposób wartościowy zużyte.

Historya więc i krytyka historyczna ma całkiem różne znaczenie u różnych ludzi. Dla Newmana egzegeza nowoczesna nie mogła mieć istotnie tego znaczenia, jakie miała ona dla Renana. Dla Newmana własne jego życie było naocznością nadprzyrodzonego: fakty historyczne tworzymy z własnego doświadczenia, konstruujemy z naszych przeżyć. Newman był tak przekonany, że pozostaje w pewnym osobistym stosunku do Boga, że żadna krytyka historyczna nie mogła obalić tego jego doświadczenia; miało ono miejsce nie przed wiekami w Palestynie, lecz właśnie tu, w nim samym, w jego własnem życiu. Gdy się chce walczyć z Newmanem, trzeba walkę tę prowadzić na konkretnym nowoczesnym gruncie. „Ja przeżywam moje życie, jako pewną zaświatową wartość, ale jest ono dla mnie wartością, czuję w sobie nieustanną obecność prawości wewnętrznej“ gdy się występuje do walki z tego rodzaju ludźmi, nie jest pewnym gruntem światopogląd naukowy, którego założeniem jest, że życie nasze jest procesem, z którego może wartość wyrośnie. Na czem opiera się ta pewność? Na naszem przekonaniu, czyli na fakcie należącym do tego samego życia, które dlatego wierzy w siebie jako w fazę postępu, gdyż inaczej nie mogłoby znieść poczucia własnej bezwartościowości. Ponieważ nie mogę uznać życia własnego za tworzenie wartości, muszę więc wierzyć w postęp, który uczyni wartościowem to, co ja przeżywam jako rzecz bez wartości; muszę w to wierzyć, bo nie mogę wierzyć w siebie. Nie sądzę, aby to było zbyt przekonywające. Jeżeli chcesz mieć głos, musisz sam czuć się wartością, wie-

dzieć, jak żyjesz i po co, wtedy dopiero będziesz mógł polegać na własnem przeświadczeniu. Cała ewolucyonistyczna teorya poznania polega na usiłowaniu stworzenia sprawdzianów dla ludzi, którzy muszą własne przeświadczenie traktować raczej jako powód do podejrzeń, gdyż po to właśnie potrzebna jest im filozofia i intenzywna kultura, aby uwolniły ich one od poczucia bezwartościowości ich codziennego życia. W gruncie rzeczy cała kwestya religijna obraca się koło zagadnienia sakramentów i taki nowoczesny człowiek jak Walter Pater czuł to doskonale. Aby żyć w jakiejkolwiek dziedzinie umysłowego i moralnego życia na pewnym i mocnym gruncie, musimy czuć w swem życiu wartość przez nas wytwarzaną, musimy czuć, że pewne nasze czynności wprowadzają ją w nas, że dzięki nim wrasta ona w nas i żyje. Jeżeli nasze bezpośrednie życie, mocą którego istniejemy, nie posiada w naszych oczach tego charakteru, jeżeli pozostawione samemu sobie pozostaje ono problematycznem do końca, tworzymy sobie ponad niem świat czynności, mający za zadanie wyłącznie spowodowywać w nas to poczucie uświęcenia, pojednania wewnętrznego, jakiego nie posiada samo życie w naszych oczach.

Religie narastają żywiołowo, stąd w nich to mnóstwo odkryć psychologicznych, które muszą zdumiewać każdego badacza. Do ich rzędu należy to, na którem oparte są czynności sakramentalne. Istotnie trwałe i głębokie znaczenie ma w naszem życiu duchowem to tylko, co jest związane z pewnemi całkowitemi, a więc nie wyłącznie myślowemi, lecz i cielesnemi, fizycznemi czynnościami i przeżyciami; tworzy się w ten sposób dla wewnętrznych rozterek, dramatów naszego wewnętrznego życia system czynności, działań fizycznych, które

mogą spowodować rozwiązanie, jakiego nie możemy znaleźć w samem życiu. Każda taka trudność jest rozterką życiową: koncentruje się koło niej praca nie tylko naszej świadomej psyche, ale i tych podświadomych głębin, których znaczenie i działanie tacy klasycy nowoczesnej psychologii jak James lub F. W. H. Myers uczynili jednem z najważniejszych zagadnień nowoczesnej psychologii. Te podświadome i bezwiedne siły pracują nad zadaniami życiowego pojednania przeżyć, które ukazują się naszej świadomości jako rzeczy, między któremi zgoda jest niemożliwa. Łącząc nadzieje takiego pojednania z jakiemiś ściśle określonemi czynnościami, stwarzamy jakby momenty kryzysu w naszem przesileniu duchowem; jeżeli w naszem podświadomem dojrzała praca, która przekraczała kompetencye naszego świadomego życia, są szanse, że wynik jej wybuchnie w takim właśnie kulminacyjnym momencie i nawet jeżeli to się nie stanie, sam zawód jest przeżyciem konkretnem o dobitnych i wyraźnych konturach, nie ginie i nie rozpływa się w pewnem chronicznem a bezkształtnem i bezsilnem niezadowoleniu. Tworzy się w ten sposób ponad naszem życiem codziennem inne, o swojej własnej pamięci i woli, o własnym szkielecie, naokoło którego grupują się, obrastają przeżycia wymagające wiary w bezwzględne znaczenie osobowości ludzkiej, a nie znajdujące jej w naszej osobowości praktycznej. W ten sposób życie sakramentalne jednostek, a tem bardziej grup staje się pewną rzeczywistością biologiczną: organizacyą stosunków pomiędzy świadomem życiem tej grupy a jej podświadomością, systemem tych dróg i środków, poprzez które podświadomość wkracza w życie danej grupy i rozwiązuje powstające w niem zagadnienia.

Gdy więc mówimy o zagadnieniach religijnych i o naszym do nich stosunku, pamiętajmy, że tu wchodzą w grę bynajmniej nie intelektualne teorematy, lecz głębokie i rzeczywiste kreacye życiowe. Nie o to bynajmniej chodzi, że są one teoryą świata, lecz, że są one pewną organizacyą życia świadomego i bezwiednego danej grupy. Nowoczesne idee filozoficzne, radykalna krytyka bergsonowska wszelkich postaci mechanicznej biologii tworzą całkiem nowy grunt dla dyskusyi filozoficznej i w tej też dziedzinie świadome postacie myśli i woli są kreacyami głębokiego życia, które je wynurza z siebie i dźwiga. To ostatnie życie jest właściwą naszą istotą. Pojęciowe konstrukcye naszej myśli trzymają się na naszej świadomości, która z kolei nie jest panią głębokiej życiowej twórczości, lecz jej dziełem, narzędziem, kreacyą. Analiza pozytywistów, empiryokrytyków doprowadzała do uznania takiego właśnie nawskróś biologicznego charakteru naszej myśli, ale gdy raz przyjęły one te założenia, następnie z rozbrajającą naiwnością stosowały do wytłómaczenia tych życiowych procesów te same pojęcia naszej świadomości, które przed chwilą uznane były za względnie powierzchowne orjentacye i konstrukcye tego życia, które znowu z kolei miało być jedynie dziełem tych pojęć, czemś, co może być przez nie wyczerpane. Co do tego punktu pogodzić się muszą epigonowie różnych stanowisk z przed lat dwudziestu z faktem, że dzieło Bergsona raz na zawsze położyło kres ich filozofii błędnego koła: czar został przerwany. Stanowisko Bergsona jest niezupełne, ale jego krytyka musi opierać się na tem, co zostało przez niego ustalone. Jeżeli zrozumianem zostało, że życie jest nieustanną kreacyą, która usiłuje utrzymać sama siebie wśród procesów twórczych bezwzględnie

niewspółwymiernych z tą twórczością, która jest nami, musimy zrozumieć, że nasza rzeczywistość społeczna pojęta jako utrzymująca samą siebie kreacya twórczej mocy, życie, jako pewne trwałe i ciągłe wytężenie twórczego pędu, jest podstawą naszą w świecie. Dzieło Bergsona jest niezupełne, gdyż na szczycie jego nie odnajdujemy tej pełnej w treść samowiedzy, która mogłaby nadać mu charakter niezwalczonej siły. Są to punkty, co do których *Kurs Literatur* Mickiewicza, dzieło myśli niewyszkolonej i nie umiejącej zachowywać dla samej siebie swych rezultatów dopełnia intuicye wielkiego filozofa nowoczesnego. Jeżeli ja i wy istniejemy, mówi Bergson do swych słuchaczy, to dlatego, że i w nas jest twórczość bezwzględna, która dźwignęła nas z siebie i coś sama z sobą przez nas uczynić pragnie: jesteśmy stworzeni przez c o ś, by uczynić c o ś bezwzględnie głębokiego i nowego. Jest to właściwie wezwanie, byśmy spojrzeli na swoje życie jako bezwzględne wytężenie, twórczość dźwigającą samą siebie. Nic nie określa, co znajduje sam filozof, gdy tak spogląda na samego siebie, tworzeniem czego i w czem jest on sam. Nasz to poeta wiedział, że reprezentuje samoistny z źródlisk mocy twórczej dźwigający się pęd i czyn; wiedział, czem jest ten czyn, z jego treści właśnie wydobywały się dla niego te intuicye, które Bergson zdobył drogą niezmordowanej walki z abstrakcyami.

Każdy z nas jest cząstką olbrzymiego wysiłku twórczego, który dźwigał sam siebie i utrzymywał poprzez wieki; pewna twórczość dziejowa, naród, to olbrzymia, wychowywająca samą siebie poprzez obyczaje swe, wiarę, tradycyę, myśl-kreacya życia: tworzymy dziś z niej w niej i przez nią. Analizując te kreacye, znajdujemy

poniżej rzeczywistości ekonomicznej, politycznej, obyczajowej samą źródliskową moc, niewyczerpaną przez to wszystko i dźwigającą cały ten byt dziejowy nieustannie z siebie. Świadomość jednostek utożsamia je z tem, co tworzą one w tym społecznym określonym świecie. Gdy jednak ta nasza określona w ten sposób rzeczywistość nie tworzy w nas poczucia wartości, gdy wola nasza ginie nam w niej i usycha, wydaje się nam, że położenie nasze jest beznadziejne i ta nasza społecznie określona rzeczywistość, to w naszych oczach my sami; jeżeli my sami nie możemy nic dla siebie uczynić, jeżeli nie może nic dla nas uczynić cała nasza określona rzeczywistość, musimy szukać ratunku poza życiem, poza światem, lub też jest on niemożliwy. Religia jest metodą wydobywania siły z tych głębin twórczości, które nie ukazują się nam w żadnej z dostępnych naszej świadomości i celowej woli form działania. Gdy przestaje nam wystarczać życie, jako stworzone, musimy uciekać się do tego życia, które jest istotną, własną naszą dźwigającą nas i nasz świat twórczością. Gdy wyniki i postacie naszej działalności, takie, jak ukazują się one nam w naszej rzeczywistości społecznej, uznawanej przez naszą świadomość za jedyną i wyłączną naszą rzeczywistość, zaprzeczają siebie wzajemnie, rozdzierając jak gdyby całą naszą naturę na dwie wrogie i niezdolne ani istnieć razem, ani przebaczyć sobie wzajemnie istoty, wyjście z tej sytuacyi może istnieć jedynie w tych głębiach twórczości, które ukazują się naszej świadomości, jako zaprzeczenie wszelkiego bytu, choć są one źródłem wszelkiego bytu i jej samej. Człowiek społeczny, zracyonalizowany apeluje tu do człowieka niewyczerpanych jeszcze możliwości twórczych,

do tego, co jest samą twórczością, gdyż istnieje poza granicami wszelkiej treści już stworzonej.

Sakramentalny system religijny jest jakby systemem działań, zapomocą których utrzymujemy na powierzchni naszej świadomości, naszej woli te właśnie nieobjęte przez nią, głębsze od niej, a więc jakby nie istniejące dla niej, gdyż przekraczające ją siły. Czy słuszną jest rzeczą nazywać je nadprzyrodzonemi? Do pewnego stopnia tak, gdyż obejmują one w nas to, co nie może dla nas istnieć jako treść psychiczna. Pod życiem więc obyczajowem narodu, pod światem stworzonych przez jego dzieje treści istnieje on sam jako moc nieobjęta przez żadną z tych treści, gdyż dźwigająca je wszystkie z siebie. Każda jednostka swem podświadomem, głębokiem życiem wyrasta z tego bezimiennego świata, ale wszystko, co ona z niego wydobędzie, może dla niej samej utrzymać się jako treść jedynie na tle rzeczywistości zbiorowej; i im głębiej usiłuje jednostka ująć własną twórczość, im wyższym sprawdzianom ją poddaje, tem bliższym, bardziej konkretnym staje się ten związek z rzeczywistością narodową. Tradycya jednostkowego i zbiorowego życia otacza majestatem wiekowej pamięci te drogi, zapomocą których dana zbiorowość, dana grupa, naród sięgały w podświadome własne, w istotną swą i twórczą, nieogarnioną, i niewyczerpaną rzeczywistość. Tak staje się religia nie mniemaniem, lecz istotną i głęboką rzeczywistością dziejową, tak się zrasta z wolą głęboką i źródlistą, że póki nie przeistoczy się sama natura zbiorowego życia, nie wytworzą się nowe postacie obcowania życia stworzonego z życiem twórczem, zrzec się tych form głębokiej dziejowej woli, znaczy zrzec się jej samej. Problemat więc

dzisiejszy przybiera całkiem nową postać. Rozumiemy, że walka z nadprzyrodzonością jest tylko zubożaniem naszej przyrody twórczej do granic naszego stworzonego już i opanowanego życia. Nie o to więc chodzi, lecz o coś całkiem innego. Pewne formy życia dziejowego, rzeczywistości dziejowej już stworzonej, tak zrastają się z samem życiem jako twórczością, tak opanowują wszystkie tradycyonalne drogi, prowadzące z powierzchni historycznej w głębie nieświadomego i podświadomego, że wytwarza się przekonanie, iż tylko i wyłącznie one dźwigane są przez bezwiedne głębiny twórczego życia, że poza ich zakresem kończy się to obcowanie. Jednocześnie zaś nigdy właśnie nie jest nam tak potrzebne poczucie głębokiej jedności, nigdy nie są nam tak potrzebne kreacye niebywałej dotąd woli, nowe syntezy dźwigających dusze wartości, jak właśnie w momentach przełomu i przebudowy społecznej. Trzeba także zdać sobie sprawę z drugiej strony naszkicowanego tu przez nas poglądu. Jeżeli opiera się on na zrozumieniu znaczenia podświadomego życia, to nie dzieje się to ze szkodą życia świadomego; przeciwnie, życie twórcze, bezwiedne jest naszą rzeczywistością religijną, ale ta rzeczywistość stworzyła i stwarza świadomość: wyrasta ona więc z tych głębin, jest ich głosem. Ludzka świadomość i wola, gdy raz pojawiły się, stały się czynnikiem naszego najgłębszego życia.

Świadomość to ma wybrać, jakie życie ma być stworzone, jakie życie jest wyłącznie godne, byśmy je stworzyć chcieli; następnie zaś, tworząc już życie, wypracowując je i dźwigając z siebie szczególniej w momentach, gdy rwie się nasza wola, właściwie n i e u s t a n n i e, tworzymy formy, w które wnika krew z głębin. Niema więc żadnego przeciwieństwa pomiędzy kulturą

Zachodu i Wschodu, przeciwieństwa polegającego rzekomo jakoby na tem, że tylko Wschód czerpał z głębokich źródeł. Niema życia poza czerpaniem ze źródeł tych, — ale Zachód chce wiedzieć, na co zużywa te siły; nie wystarcza mu to, że człowiek wyrasta z boskiego dna: on chce go stworzyć tak, by czynił on zadość własnym swoim wymaganiom. Podobnie nie wierzy w twórczość, kto jej biernie ulega. Jeżeli nie stworzymy sami dla niej kształtu, żyć ona będzie w jednej z form stworzonych. Jeżeli nie zdajemy sobie z tego sprawy, znaczy to, że nie tylko jesteśmy niewolnikami przeszłości, ale nawet nie chcemy wiedzieć, jakiej. Potem poznawać dziś będziemy ludzi głębokich, że będą oni stawiali jak najwyższe wymagania swojej świadomości, że czuwać będą, aby twórczość bezwzględna ich życia tworzyła istotnie, a więc ażeby dźwigała ona za ich sprawą rzeczy istotnie nowe i żyć zdolne. Gdyby mi ktoś kazał sformułować najgłębszy pogląd na życie, powiedziałbym: że musimy w niem widzieć moc wiecznie twórczą, istniejącą poza obrębem naszego całego świata treści, a więc, że nie może ona być ujęta w pojęciu ani żadnej pojęciowej logice; że następnie, świadome nasze ja tworzy warunki, którym musi czynić zadość to, co chce ono, żeby żyło, że ten ideał przez nas stworzony jast wtedy prawdziwie twórczem rozszerzeniem naszej istoty, gdy w ten sposób przekracza nasze życie obecne, że z niego bez tworzenia, bez nowej syntezy ponadpojęciowej i w stosunku do tego, co w danym momencie jest dla nas jedyną rzeczywistością, ponadrzeczywistej, powstać nie może; że to tylko dźwigać się może dzięki nam i przy naszym udziale z wiecznego początku, co zostało w ten sposób przez świadomość naszą zrodzone; że wreszcie w tej tylko

formie wyobrazić sobie możemy życie, dzięki któremu i w którem tworzyć możemy wszystko, co jest dla nas wartością. Gdy tylko zaczniemy nadawać którejkolwiek z tych postaci życia formę pojęciową, już zamkniemy samych siebie w granicach stworzonego; gdy tylko poprzestaniemy na jednej z tych postaci, zubożymy i uniemożliwimy naszą działalność w jakimś jej zakresie. Wszystkie te postacie muszą istnieć w naszem życiu duchowem, nie jako coś, co może być zawarte w naszej działalności, lecz jako coś, ku czemu wola nasza i dusza się wytężają i co zapewnia trwanie wartościom stanowiącym treść naszych wytężeń.

Teraz mógłbym moim czytelnikom nie powiedzieć, że sformułowałem tu znaczenie katolickiego dogmatu Trójcy i istotnie jest mi niezmiernie przykro, ale muszę stwierdzić, że reprezentuje on najgłębszy i najszerszy stosunek do życia, jako dźwigającej nas i dźwiganej przez nas twórczości. Że zaś tak jest, nie ździwi to nikogo, kto zdaje sobie sprawę, że dogmat ten urósł z pracy nad zagadnieniem dziejowem tego rodzaju: w jaki sposób mają myśleć i wierzyć o sobie i świecie ludzie, aby zostały zachowane najgłębsze siły kulturalne, wytworzone przez ludzkość w dziejach starożytnych, których najpełniejszym spadkobiercą został na szereg wieków kościół. Ustalenie w sposób do głębi przekonywający takiego poglądu na znaczenie i istotę dziejową katolicyzmu jest zasługą L o i s y. To tylko, co mówiłem o podświadomem, jest już mojem rozwinięciem jego zapatrywań na podstawie innych prac z tej dziedziny nowoczesnej myśli. Trzeba jednak przygotować czytelnika na niezwykłą surowość i wstrzemięźliwość nie tylko już stylu pisarskiego i tonu myślowego Loisy, ale jak gdyby całej jego budowy duchowej; jest w nim

coś nieprzystępnego, jakby odstręczającego sympatyę: pewna krzemienność duszy. Nie mówi on nic o sobie i niewiadomo, czy uznaje on katolicyzm jako fatum tylko naszej kultury, czy też łączy go z nim głębsza niż powierzchnia zatargu, cieplejsza i serdeczniejsza solidarność. Możnaby zresztą powiedzieć, że sam człowiek jest dla Loisy pewnym rodzajem katastrofy metafizycznej, w której i on musi, ale tylko musi brać udział. Loisy nie jest filozofem, tylko historykiem, ale pomimo to pragnąłbym wiedzieć więcej o jego filozofii, pragnąłbym, że się posłużę zwrotem Bremonda o Newmanie, poznać indywidualność jego modlitwy.

S c h e l l i n g w swojej filozofii mitologii i objawienia, dziełach, które są trudno dostępną kopalnią wielu cennych i niepospolitych myśli, wyprowadzał chrześcijaństwo z całej poprzedniej historyi, szczególniej zaś historyi religijnej. Ale dla Schellinga samo zagadnienie nie mogło istnieć w dzisiejszej radykalnej postaci, gdyż wierzył on, że świadomość w czysto indywidualnej drodze może ująć istotę bytu niezależną od człowieka i na podstawie takiego pozahistorycznego poznania klasyfikować i porządkować dzieje według ich tak odkrytego „głębszego znaczenia“. Dla Loisy już takie „głębsze znaczenie“ jest niemożliwe — każda treść świadomości jest zawsze dziełem historycznej twórczości. Samo znaczenie dziejów nie jest zagadnieniem poznania, lecz twórczej i świadomej woli, która usiłuje na ich podstawie stworzyć to, co według niej żyć ma i powinno. Ta kategorya życia duchowego, nie należy do tej płaszczyzny, na której historyk prowadzi swą pracę i gdy na podstawie pism, w których Loisy pozostaje na stanowisku historyka, chcemy przeniknąć w tę czynną istotę jego duszy możemy łatwo pobłądzić; ale chociażby

sąd nasz był pomyłką indywidualnie co do Loisy, nie stracą znaczenia nasze uwagi dotyczące samych zagadnień, niezależnie od tego, czy mogą one lub nie, do Loisy być stosowane.

Loisy ukazuje nam samą historyę, jej wyniki, które nie mogą być pozahistorycznie poznane, jako prawdę. Chrystus założył stające się królestwo Boże na ziemi, wiarę, że życie nasze jest tworzeniem tego królestwa: wiara w to wyraża się w różnych epokach, w kategoryach, zależnych od ogólnego charakteru umysłowego tych epok. Chrystus zwiastował swą naukę w formach uczuciowych i myślowych swojej epoki i ponieważ zapoczątkowany przez niego fakt zbiorowy nie zanikł lecz trwał i rozwijał się, więc też grupowały się naokoło niego doświadczenia uwarunkowane przez walkę o zachowanie i rozwój tego faktu; lecz ważne są nie przekształcenia w kulturalnych uczuciowych i myślowych formach, uzasadnienia, lecz, przekształcenia we własnej jego istocie, która polega na rozważaniu życia każdego człowieka jako sprawy nieskończonej wartości i należącej do stającego się królestwa bożego czyli sprawy, ponad którą ważniejszej i bardziej wartościowej być nie może.

Loisy ma najzupełniejszą słuszność, gdy protestuje przeciwko utożsamianiu go z immanentystami jak Blondel, który wyprowadza katolicyzm z analizy filozoficznej samego życia duchowego i usiłuje dowieść, że katolicyzm jest właściwie życiem rozwiniętem całkowicie i konsekwentnie; z natury rzeczy musi on pomimo wszystko przyjmować mnóstwo takich momentów, które są związane z pewną fazą historyi, pomimo to pragnęlibyśmy i od Loisy pewnych wyjaśnień. Newman każdem słowem mówi nam, czem jest dla niego człowiek;

Loisy mówi, że człowiek musi wierzyć zawsze w siebie w kategoryach swojej historyi, — ale w co wierzyć? Jeżeli Loisy posiada swoje widzenie człowieka, swoje własne, z osobistego, niezaprzeczalnego i niezniszczalnego doświadczenia zaczerpnięte poczucie własnej istoty, pozostaje ono właściwie poza jego pismami. Wiemy zawsze, o czem mówi Newman niezależnie od tego, jakim językiem mówi; wiemy właściwie nie wiele więcej o Loisy'm ponad to, że człowiek jego zdaniem musi szczerze, a więc w myślach i uczuciach swej historyi wierzyć, że życie ludzkości jest sprawą nieskończonej wagi dla ludzkości. Ale dziś, pojęcia chociażby: królestwo boże i nowoczesna kultura, są niedostateczne. I Sorel i Chamberlain są nowocześni i Shaw i Liliencron wyrażają nowoczesną uczuciowość; a myśl nowoczesna: od Haeckla do Le-Roy, Bergsona lub F. C. S. Schillera to skala dość rozległa, choć nie są to różnice najgłębsze, niewspółwymierności najbardziej całkowite. I znowu co oznacza: sprawa nieskończenie wielkiej wagi? I dla Wilde'a dajmy na to życie ludzkości, jako podstawa fenomenów estetycznych i dla Wellsa w jego książce *„Mankind in the Making"* życie jako suma warunków, przy których mają przyjść na świat następne pokolenia jest sprawą nieskończonej wagi. Loisy wierzy tak głęboko i niewzruszenie w opatrzność, że odmawia sobie wszelkiej możności rozumienia jej wyroków i dróg; z jego punktu widzenia moglibyśmy dojść prawie do apoteozowania faktów dokonanych, wszystkich naraz, do stanowiska całkowitej dezoryentacyi wobec życia. Dopiero głębsze wmyślenie ukazuje nam, że istnieją tu sprawdziany, tylko wypowiedziane w formie nieco wyjątkowej. Zawodowy punkt widzenia historyka wyrodził się tu w pewien rodzaj metafizyki:

dla mnie istnieje to tylko, co się da ustalić, jako fakt na podstawie źródeł, — znaczenie dzisiejszej doby będzie jasne, gdy fachowi historycy określą je, ustaliwszy co do niej możliwie wiele faktów dobrze stwierdzonych. Człowiek żyjąc produkuje fakty, które dadzą się potem ustalić; trzeba, aby żył on i aby fakty były. Wierząc, że trzeba, aby tak było, wierzymy, że życie nasze, którego znaczenia nie znamy, póki przez historyków nie zostanie ono określone zapomocą faktów ustalonych jest rozwojem stającego się królestwa bożego założonego przez Chrystusa. Na podstawie pism Loisy nikomu nie uda się sformułować inaczej jego najgłębszych religijnych czy metafizycznych założeń.

Być może, pewnym moim czytelnikom stanowisko to wyda się tak dziwnem, że aż niezrozumiałem; będzie to niesłuszne, gdyż bardzo niewielu pisarzów zdobyłoby się dziś na określoność tak dobitną zarazem i tak wstrzemięźliwą. Trzeba sobie zdać sprawę, że stanowisko to nie jest tak beztreściowe, jakby się to zrazu wydawać mogło. Przedewszystkiem zawiera ono w sobie niezmiernie dobitne potwierdzenie życia, jest nawskróś zachodnie: wyraża bezwzględne zaufanie do życia jako do potęgi tworzącej fakty. Zaufanie to może mieć rysy niezwykłe, niemniej jednak jest stanowcze. Trzeba, aby życie trwało, aby tworzyło fakty, trzeba aby ludzie wierzyli, że życie ich posiada wartość bezwzględną, bo nie zdołaliby żyć bez tej wiary. Nie możemy nigdy określić w sposób stanowczy i do pewnego chociażby stopnia ostateczny znaczenia życia, ale wierzymy w nie tak głęboko, że potwierdzamy z góry fakty, które ono stworzy. Człowiek nie może nigdy utracić wiary w swe bezwzględne znaczenie; musi być zawsze zdolny odnaleźć je w faktach, które charakteryzują ży-

cie, inaczej bowiem, zarysowałoby się i upadło zasadnicze przekonanie, że ludzkość jest stającem się królestwem bożem, słowem, czemś dla człowieka najważniejszem i najgłębiej wartościowem. To kryteryum zawiera w sobie i odsłania stanowisko Loisy, że ta historya, którą my tworzymy, jest wartością, źródłem wartości. Możemy nie być w stanie sformułować jasno, co właściwie tworzymy, możemy nie mieć pozytywnego obrazu przyszłości, określonego w treści swej ideału, nie jest to w stanie zachwiać tej wiary, która głosi, że gdy życie mojej epoki wyrażone będzie w faktach, których całości ani różnorodności nikt nie zdoła przewidzieć, wiem, że w faktach tych, za ich pomocą da się wyrazić wiara w królestwo boże, w nieskończoną wartość człowieka. Teorya Loisy jest niezależna od wiary w prostolinijny postęp, jest głębsza od niej, mocniej przekonana; niezależnie od tego, co wytworzymy, nie zmieni to tej prawdy, że trzeba, aby żył i wierzył w znaczenie swego życia człowiek. Charakter nowoczesny tego stanowiska wyraża się w tem, że wartość, wiara ludzkości nie mogą dla tego punktu widzenia być zawarte w żadnych pojęciach, systematach myślowych, lecz, że są one zawsze w tem, co już z natury rzeczy przez pojęcia objęte być nie może: w siłach, które tworzą przyszłość i jej formy, niepodobne do przewidzenia. Wiara Loisy oparta jest właśnie na tem, co musi być dokonane, aby mogło być określone.

Gdy jednak sięgniemy głębiej, nie wiemy w jaki sposób odpowia sobie Loisy na pytanie, dlaczego trzeba aby człowiek wierzył w nieskończoną wartość swego życia. Tu odnajdujemy tę samą nieokreśloność, o której mówiliśmy ex re Bergsona. Trzeba wierzyć, czuć, że wartością jest właśnie nasze konkretne życie, trzeba

czuć, jak wyrasta z naszego codziennego życia — masywna wartość zbiorowości naszej, by tego rodzaju luki nie powstawały w naszej myśli i to w jej punktach najbardziej żywotnych. Newman sformułował postulat swego życia w ten sposób, że nic nie może przerwać jego ciągłości wewnętrznej, nic nie może zmusić go do sprzeniewierzenia się przekonaniu o duchowem znaczeniu własnego istnienia: czemkolwiek jest życie współczesne, ta wewnętrzna jedność nie może być zerwana. Widzieliśmy już, gdzie załamuje się to stanowisko: musimy nie zrywając tej ciągłości wewnętrznej tworzyć życie czyniące zadość wymaganiom określonym przez naszą świadomość. Nie wystarczy tu sama teoretyczna wiara, że to życie właśnie ma być stworzone: musimy czuć, że wyrasta ono z naszej codzienności. Ludzie, którzy w formach własnej epoki wierzyć będą w to, że życie ich jest rodzeniem królestwa bożego, stworzą fakty, dla których trzeba, aby żył człowiek — mówi Loisy. Zamyślamy się nad tą formułą i czujemy z niej i przez nią, jak ciężką rzeczą jest dziś walka o całkowitą i głęboką jedność duchową. Musimy nauczyć się cenić przeszłość własną jako dźwiganie się pozytywnych sił życia, musimy zrozumieć, że nie wolno nam żyć bez wiary w wartość naszego życia, a przedewszystkiem nauczyć się widzieć w rozterce pomiędzy teoretyczną wiarą a obojętnem życiem pierwiastek wyjałowienia moralnego i umysłowego. Człowiek, który chce przemycić swe trudności osobiste pod pretekstem wiary w bezosobisty postęp oszukać chce życie o swe własne istnienie; on tu bowiem w tem swem osobistem ciele odnaleźć miał wartość i drogę do niej, wolę, która sama siebie dźwiga, aby przeszłość jej nie uschła w niej wśród jałowości życia, co właśnie jako życie w siebie

nie wierzy. Można tworzyć wiarę i prawdę nawet zbyt ciasną, żyjąc we własnych oczach wartościowo, ale życie umysłowe ludzi, którzy przemycają się przed życiem, będzie wydawało dźwięk pusty we wszystkich punktach, na których uznali oni swą osobistość za rzecz bez znaczenia.

Kto chce przepowiedni na temat religijnych kryzysów chwili, nie znajdzie innej odpowiedzi prócz tej, że życie ludzi, którzy pokolenia po pokoleniach przekształcać będą dzisiejsze kultury i wiary narodowe w organy duchowe samoistnie i świadomie pracującej woli, stworzą swemi walkami i podźwignięciami wiarę nowoczesnej ludzkości, bo ludzkość pomimo wszystko, żyć będzie zawsze na poziomie obyczajowości swej i wiary żywej. Jakość i ilość wytwarzanej i wychowywanej przez nas woli jest sprawą najważniejszą i właściwie jedynie decydującą. Nie wierzę w zanik religii, bo oznaczałby on, że świat ziszczonej rzeczywistości wyczerpał już całą twórczość człowieka. Póki to nie nastąpi, czuć będziemy zawsze w sobie, że nie wyczerpuje nas żadna rzeczywistość, nie wypowiadają żadne pojęcia, lecz że poza ich obrębem jesteśmy zawsze sami dla siebie cudem i źródłem cudów.

1910.

ZAKOŃCZENIE.

Oddając w ręce czytelnika tom niniejszy, myślę, że dobrze zrobię, jeżeli sformułuję tu raz jeszcze w sposób całkowicie już zwięzły i dogmatyczny rysy najgłębsze i najbardziej zasadnicze tych skomplikowanych i trudnych postaw myślowych, które usiłowałem zarysować i niejako skonstruować przed czytelnikiem, wykazując stosunki, w jakich pozostają te punkty widzenia do pewnych popularnych i rozpowszechnionych zapatrywań i nawyknień myślowych. Wiem, że tego rodzaju wyjaśnienia nie uchronią czytelników przed nieporozumieniami, krzewionemi przez pewną klasę naszych recenzentów; przystępują ci ludzi do każdej pracy z niewzruszonem mniemaniem o własnej samoistności myślowej: nie zadają sobie ani na chwilę fatygi przemyślenia dzieła, o którem mają pisać, czytają je lub przerzucają pospiesznie, sądząc, że już nawet najbardziej przelotna uwaga z ich strony a raczej ze strony uosobionej w nich królowej opinii jest zaszczytem.

Pan Feldman, całkiem, jak autokrata rosyjski, sądzi, że zjawiska życia duchowego istnieją, o tyle tylko, o ile on się niemi zajmuje i że jeżeli książka jakaś przekracza poziom jego nie wiedzy lub myśli, bo te nie istnieją, — lecz rutyny i poinformowania dziennikarskiego,

tem gorzej dla autora, który pracuje na terenie w świecie p. Feldmana nie istniejącym. Naturalnie, założeniem recenzenta jest, że autor musi pisać w sposób całkowicie dostępny dla jego miarodajnego intelektu; jeżeli więc recenzent zauważy, że jego myśli i skojarzenia frazeologiczne źle się wplatają w pasma rozumowań autora, jest niewątpliwe, że autor źle pisze lub nie wie, czego chce; jeżeli na tej lub innej stronicy nawinie się mu zwrot, który mu coś przypomina, recenzent jest przekonany, że autor to właśnie miał na myśli; jeżeli potem inne stronice książki nie zgadzają się z tem utożsamieniem, to naturalnie autor jest nielogiczny. Jeżeli pani Kodisowa nie umie przemyśleć „Legendy Młodej Polski", jako jednej całości, to naturalnie, zważywszy prowidencyalną naturą jej umysłu, książka ta nie posiada wcale planu; ba, jeżeli p. Kodisowa nie przeczytała na str. 135 (wydanie I-sze) wytłumaczenia znaczenia w jakiem używam wyrazu „legenda" to naturalnie zgoła niewiadomo, co ten tytuł ma znaczyć; a choćby nawet określenie to nawinęło się przy przerzucaniu, to jak wyrzec się pokusy napisania subtelnego i dowcipnego zdania o osobie autora, która nadaje się do legendy? Nie każdy ma tyle talentu, ile p. Srokowski; umysłom zajętym pracą naukowego wyrażania nieistniejących myśli efektowne zwroty nie przychodzą tak łatwo; *„anch' io sono pittore"* myśli filozofka i w stanie natchnienia, które nie licuje ze ścisłością — pisze. Na to niema rady. Nikt nie przekona p. Feldmana, że nie powinien pisać o książkach, które wymagają własnej wyćwiczonej myśli, nikt nie przekona polskiego recenzenta, że każda poważna książka jest apelem do współtwórczej myśli, że trzeba najpierw zrozumieć stanowisko autora, później dopiero mówić o jego wartości. Gdy poprzesta-

jemy na stwierdzeniu, że książka nie rozwija poglądów, jakie zwalcza ona, nie mówimy nic właściwie o niej. Następujące uwagi kreślę dla czytelnika chcącego uczyć się, myśleć i rozumieć. Wiem, że stanowisko tu wypowiadane wymaga znacznego wysiłku, ale uniknąć go niepodobna.

Każdy z nas, w momencie, gdy zaczyna myśleć, posiada całe mnóstwo treści psychicznych, które zostały wprowadzone w jego życie przez mowę, wychowanie, stosunki towarzysko-rodzinne, wspomnienia rodzinne, życie szkolne, doświadczenia ekonomiczne, zrazu uwarunkowane przez poziom i charakter życia naszej rodziny, przez sposób jej utrzymania się w świecie; do tych momentów dołącza się nasza lektura, tradycya rodzinno-krajowa, atmosfera religijna i jako czynniki niepospolitego pierwszorzędnego znaczenia nasze doświadczenia płciowe, a szczególniej warunki ogólne, w jakich upływał okres krytyczny dojrzewania seksualnego. Z wszystkich tych czynników tworzą się najgłębsze podłoża naszej psychiki, decydujące o tej mocy, która rozstrzyga o wartości przyznawanej przez nas naszym treściom poznawczym, intelektualnym i wogóle kulturalnym; dzięki to zmianom w tej podbudowie naszej psychiki, pewne treści ukazują się nam jako rzeczywistość, prawda lub jako niedorzeczność, niemożliwość, błąd. W życiu kulturalnem przypisujemy tym treściom intelektualnym znaczenie samoistne, sądzimy, że utrzymują się one dzięki własnym swym cechom, trwają o własnej sile. Samoistność ta kulminuje, gdy treści te ukazują się nam jako dźwigający nas świat. To też przewroty i przekształcenia w głębszej strukturze psychicznej, uwarunkowujące zmiany w rozkładzie dźwiganych przez tę strukturę i utrzymywanych przez nią treści ukazują się

nam jako zmiany w świecie lub w naszej wiedzy o nim. Głęboki życiowy proces zostaje tu całkowicie zamaskowany. Stąd trwałość przekonania o istniejącym jako możliwa wypowiedź jednym dla wszystkich, obowiązującym świecie, o poznaniu, jako najgłębszym naszym stosunku do rzeczywistości.

Gdy tylko raz sprawa w ten sposób postawiona zostanie, staje się rzeczą niesłychanie trudną wyzwolić się z pod władzy tego odwrócenia stosunków: treści intelektualne, występujące jako świat niezależny, przybierają postać czegoś, co ma jednakowe znaczenie, niezależnie od tego, jak są odczuwane przez przyjmujące je dusze; idzie tylko o to, by uznały one rzeczywistość, czy czynią to obojętnie czy z niechęcią lub nawet nienawiścią, to jest sprawa nie wchodząca niemal w rachubę. Dzięki temu wytwarza się taka postawa wobec życia, jakby było one czemś zewnętrznem a tylko w nas się dokonywającem: rzeczywistość musi być postawą określającą nasze działanie, gdy przyjmujemy ją, wszystko zdaje się być w porządku i zabezpieczone; możemy pozostawić sobie całkowitą swobodę w naszem pozostałem czysto subjektywnem życiu. W ten sposób powstaje stan rzeczy tego rodzaju, że te pojęcia, które określają nasze postępowania stają się czemś zewnętrznem, a więc samo postępowanie nasze staje się jakby niezależnem od naszego konkretnego życia duchowego, tworzącego i utrzymającego naszą wolę, z drugiej strony to właśnie konkretne psychiczne życie uznane jako coś nierzeczywistego, tylko subjektywnego, rozwija się i przekształca w kierunku całkowitej dowolności, całkowitego zwolnienia od wszelkiego kontaktu z możliwą chociażby tylko realizacyą. Naturalnie, ten objektywny świat mimo swej proklamowanej nie-

zależności pada ofiarą tego stanu rzeczy: powstał i utrzymywał się on na powierzchni psychicznego życia, dzięki temu konkretnemu światowi psychicznemu, który wyrastał z pewnego układu życia, pewnej obczajowości, pewnego wierzącego w siebie i dlatego utrzymującego siebie ukształtowania woli. Gdy te treści zaczynają się nam ukazywać, jako objektywny i niezwiązany z naszym sposobem odczuwania go świat pozaludzki, świadczy to o pewnych wewnętrznych spękaniach tego konkretnego życia, które stworzyło same te treści i wiarę w nie. Powstaje fikcya, że coś istnieje w naszem życiu niezależnie od tego, czy staramy się, chcemy i umiemy to coś wytworzyć; w ten sposób zyskujemy jakby bez naszego udziału to właśnie, co jest najważniejszem w naszem życiu, co stanowi tę sumę jego własności, mocą których istnieje ono w pozaludzkim świecie: ta suma wytwarzanego przez nas życia ukazuje się nam jako coś, co w każdym razie będzie istnieć niezależnie od stosunku do naszej woli. Psychika wie, że musi uznawać rzeczywistość, ale jest przekonana, że ta rzeczywistość istnieje niezależnie od stanu tej psychiki; co więcej, na tem właśnie polega kryteryum rzeczywistości naukowego stosunku do świata: trzeba uważać za najgłębszy ten nasz stosunek do życia, który niezwiązany jest z żadnym pierwiastkiem woli, umyślnie nawet jest oczyszczany od wszystkich tego rodzaju naleciałości. W takim stanie duszy wchodzimy jedynie w kontakt z rzeczywistością. Jednocześnie powtarza się, że ludzkość jest tak samo zdanym sobie przybiegiem życiowym, jak inne zwierzęce i roślinne gatunki i twierdzi się, że najgłębiej ujmuje ona najtrwalsze i najważniejsze zdobycze i uzdolnienia własnego życia, gdy wytwarza w sobie stan niezdolny stać się jakąkolwiek wolą i gdy patrzy na życie swoje

jako coś, co istniałoby nawet, gdyby nie istniała żadna konkretna zdolność życia lub nawet życie samo.

Jest to złudzenie. Nie tylko już same treści psychiczne uznawane w ten sposób za świat niezależny, ale sama możność wiary w nie są zależne od pewnego konkretnego ukształtowania dźwigającej samą siebie, odnawiającej i utrzymującej siebie woli. Gdy wola ta dźwiga samą siebie tylko jako zewnętrzny, narzucony ciężar, snać nie odnajduje w życiu samoistnie, swobodnie i świeżo działających źródeł, że pozostawiona samej sobie jużby samej siebie stworzyć nie mogła. Gdy ten stan rzeczy trwa i gdy jednocześnie kultura uczuć, jako stanów całkiem podmiotowych zmierza w tym kierunku, że nieustannie wzrasta przedział pomiędzy usposobieniem psychicznem a wytwarzaną jakby wbrew nam samym lub niezależnie od nas rzeczywistością, wreszcie nie jesteśmy w stanie wytworzyć chociażby obojętnego obrazu tej rzeczywistości, nie może on w nas powstać lub utrzymać się. Świat nauki przestaje być rzeczywistością, staje się symbolem, czemś mniej jeszcze, pozorem, zacieśnieniem swobodnego, twórczego życia. Jako życie zaś ukazuje się nasza podmiotowość wyrosła na tle stwarzanej bez wiary, bez samopoczucia rzeczywistości własnej i rozwijana w kierunku już nie tylko niezdolności tworzenia jakiegokolwiek utrzymującego się życia, ale nawet rozumienia go, gdy jest stworzone. To zaprzeczenie twórczości, swobody i woli, ta nierealność absolutna ukazuje się dziś jako źródło życia, jego cel i sprawdzian.

Największe niebezpieczeństwo nasze to utożsamienie z tym pierwiastkiem bezwzględnego wyjałowienia.

Widzieliśmy, że nasz świat umysłowy trzyma się

w nas zawsze na naszej konkretnej obyczajowej, płciowej, rodzinnej, wytwórczej, towarzyskiej psychice określającej nasze postępowanie. Mocą tej psychiki, tego postępowania istniejemy: ten to moment jest naszym prawdziwym związkiem z rzeczywistością. Nasze życie umysłowe jest już zawsze narzędziem tej naszej konkretnej rzeczywistości: nim więc możemy myśleć o czem innem, musimy być zdolni tę własną naszą rzeczywistość stwarzać, musimy zachować warunki, w których wytwarzać się i utrzymywać jedynie jest w stanie dźwigająca tę rzeczywistość wola. Stan buntu przeciw własnej codziennej rzeczywistości, zobojętnienia dla niej jest oznaką zerwania związku naszego z rzeczywistością, czyni wysoce nieprawdopodobnem, aby nasze życie umysłowe i jego wyniki nie były sfałszowane. Odzyskanie dobrego samopoczucia obyczajowo-prawnego, takie przekształcenie życia codziennego, konkretnego, byśmy czerpali z niego zadowolenie, byśmy wierzyli w nie, jest pierwszym warunkiem prawdziwie płodnego i zdrowego umysłowego życia. Ta zaś nasza konkretna, dźwigająca naszą codzienność i odnawiająca się w niej i przez nią psychika wprowadza nas w kontakt z naszem otoczeniem rodzinnem, towarzyskiem, stanowem, dzielnicowem, z życiem narodu wogóle, zaczynamy żyć i czuć jako to, czem jesteśmy jako współtwórcy i uczestnicy pewnych zbiorowych i życiowych procesów dzieł, dźwiganych przed nami, które nas wychowały i przeżyją nas. Życie nasze staje się pełnem treści i znaczenia, odnajdujemy naokoło siebie mnóstwo spraw, za które jesteśmy odpowiedzialni, jutro i w najdalszej przyszłości widzimy sprawy drogie nam, a zależne od naszej woli, czujemy, że nieustannie coś ważnego decydujemy, żaden bowiem

szczegół naszego codziennego życia nie będzie dla nas obojętny. Warunkiem zasadniczym jest, byśmy nie uważali, że postęp umysłowy i duchowy związany jest z zobojętnieniem dla codzienności, mocą której i na której tle żyjemy, że im konsekwentniej gardzimy własną codziennością tem zdolniejszymi stajemy się do decydowania o sprawach wiekowych, zapominając, że wynikiem każdego takiego indyferentyzmu wobec rzeczywistości jest stan duszy, który tę właśnie posiada cechę, że powstaje jedynie dzięki rzeczywistości, jaką gardzi i ten to stan dusz staje się sprawdzianem dla nas: będziemy więc odtąd wierzyć w to, co utrzymywać w nas będzie wolę niezdolną tworzyć to życie, jakiem żyje. *Qui facit veritatem venit ad lucem* — jest to najgłębszy sprawdzian. Trzeba pamiętać, że nie myśl nasza, lecz życie codzienne właśnie jest pierwszą i niewątpliwą naszą twórczością, stosunkiem naszym do najgłębszej życiowej rzeczywistości gatunku.

Właściwie to wyczerpuje kierunek mojej pracy w niniejszym tomie. Chciałem w nim wytworzyć taki stan myśli, aby przestało być pierwszym krokiem każdej inicyacyi umysłowej i duchowej wytworzenie w młodym człowieku stanu duszy tego rodzaju, że jego codzienność będzie w życiu jego myśli musem, procesem obojętnym lub ujemnym i że od odpowiedzialności za udział w nim uwalnia tylko poczucie buntu przeciwko niemu lub pogardy dla niego. Dzięki nieszczęsnym stosunkom jeden i ten sam proces budzi w młodzieńcu intencye woli dziejowej i bohaterskiej i podkopuje jej konkretną rzeczywistość w nim samym. Kto wczuje się w te moje prace, spostrzeże, że jest ona jakby dziennikiem rekonwalescencyi, pewnego rodzaju sekcyą na własnej pamięci dokonywaną. Autor ani na jedną

chwilę nie przestawał czuć pod zdaniami, jakie kreślił, rzeczywistości duchowej, którą analizował, stąd jest przekonany, że ma prawo mowić jak człowiek zdający sprawę z rzeczy przeżytych. Gdyby to mogło wywrzeć wpływ jakiś, autor prosiłby recenzentów pamiętać, że nie idzie tu o jego teorye osobiste, lecz o sprawy życia umysłów, które w tej chwili urabiają się w Polsce.

Nie wystarcza mowić o kulcie charakteru, o konieczności żywego związku z życiem narodu, o zrozumieniu, że jest on najgłębszą naszą podstawą w świecie, a żywy przez codzienne, rzeczywiste nasze życie stwarzany stosunek do niego jedynym organem prawdziwego teoretycznego i praktycznego życia, jeżeli jednocześnie cała nasza umysłowa kultura oparta będzie na innych przesłankach. Nie brak nam ani w przeszłości ani w teraźniejszości wzbudzącej cześć siły charakteru i woli, ale nowoczesna kultura stwarza koło młodych umysłów miraż osamotnienia, gdy tylko abstrakcye są i mogą być uznane za rzeczywistość. Każda myśl tej książki była zdobywana długą i ciężką pracą; gdyby te stronice mogły mówić, ukazałyby lata wysiłku. Mogę tak mówić, gdyż byłbym w stanie dać dokładny i ścisły rodowód każdej myśli tu nakreślonej, wiem, że każdy czytelnik, który zechce czytać książkę tę bez uprzedzeń, który zechce tłómaczyć myśli na język doświadczeń osobistych, przekona się, że obcuje z rzeczywistością, wiem, że książka ta może być użyteczna, wiem, że żadna wymowa nie zdoła zagrożonych w swych przesądach sprawozdawców natchnąć duchem szczerości i powagi.

Tom 158 Biblioteki
własności J. Szwajcer



